شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء التاسع

دار نقطة
للنشر والتوزيع



شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

٩

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

الطبعة الأولى

١٤٤٧هـ

٢٠٢٥م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

0090 5449692940
00971 503815433
nokta.pub23@gmail.com
noktapub23
Noktapublish

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عبدو
تلفون: ٠٠٩٦١١٧٥٠٩٥٢ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١
البريد الالكتروني: chahrour.mohd2@gmail.com

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥ هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء التاسع

دار نقطة
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(الباب الثاني

في طرق إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة)

يعني هذا هو (الباب الثاني) من الأبواب الأربعة المبينة في صدر الكلام على هذا الفن الثالث. وهذا الباب موضوع ومعقود (في) بيان الـ(ـطريق) والمسلك الذي يتوصل به إلى (إثبات) وجود (علة الأصل) فيه وأنها قائمة به وإلى الكشف عنها (و)هو كذلك معقود ومرسوم في (كيفية إقامة) ما يكفي من الأدلة المفيدة لـ(ـلدلالة على صحة آحاد الأقيسة) التي يتعلق الغرض والنظر بإثبات صحتها.

(و)قبل إيراد مادة هذا الباب المعرفية والنظرية وما خالطها من تناقشات وحوارات (ننبه في صدر) هذا (الباب على مثارات الاحتمال) الذي قد يبطل القياس ويقضي بفساده وعلى موجباته وأسبابه التي تعرض (في) بناء (كل قياس) وفي حاله وذاته. وهذا الاحتمال يلازمه التعارض الذي يجب رفعه بالدليل الذي يقضي ببيان رجحان ما هو راجح من وجهي ذلك الاحتمال أو أوجهه، وإذا صير إلى حصول الاحتمال احتيج إلى هذا الدليل فإن لم يحضر أي احتمال في قياس ما أو جزء منه فإنه لا يطلب في ذلك الدليل (إذ لا حاجة إلى) سوق (الدليل) والإتيان به (إلا) من أجل رفع الإشكال وبناء الحكم الصحيح (في محل الاحتمال) -فيه إضافة الظرف إلى المظروف- أي المحل الذي عرض فيه الاحتمال، وطلب بيان رفع ما يكون عنه من إشكال بمقتضى أنه قد يعارضه احتمال آخر.

هذا أول ما ننبه عنه في صدر هذا الباب (ثم) ننبه بعد ذلك على أمر آخر وهو أنه قد ثبت وتقرر (انحصار الدليل) الشرعي (في الأدلة السمعية) التي

هي نصوص الكتاب والسنة، فكل ما تؤخذ منه الأحكام الفقهية بجميع أصنافها ومنها مسالك التربية الروحية وغيرها، وكذلك العقائدية يجب أن يكون مستندا إلى هذه النصوص، وأن ينتهي إليها كونه دليلا معتبرا في بناء هذه الأحكام.

(ثم) بعد التنبيه على هذا الأمر الثاني ننبه (على) أمر ثالث وهو أنه قد حصل (انقسام) هذه الأدلة السمعية (إلى) أدلة (ظنية) من حيث ثبوتها (و) إلى أدلة (قطعية) من حيث ثبوتها كذلك، كما تنقسم إلى ظنية وقطعية من حيث دلالتها أيضا؛ إذ منها ما هو نص في معناه ومنها ما هو ظاهر في معناه فقط.

هذه هي الأمور الثلاثة التي سننبه عليها في صدر هذا الباب، وبذلك (فـ) ـإن ما يساق من قول في بيان (هذه) الأمور ستعقد له (ثلاث مقدمات) تضمن القول في ذلك مفصلا بعدما تم إيراد القول فيه موجزا في هذا العرض، فلنصر الآن إلى إيراد هذه المقدمات على الولاء قائلين:

(المقدمة الأولى: في مواضع الاحتمال من كل قياس)

يعني هذه هي (المقدمة الأولى) من المقدمات الثلاث، وهذه المقدمة موضوعة ومرسومة (في) بيان (مواضع) عروض (الاحتمال) المذكور وحصوله (من كل قياس) كيفما كان نوعه (و)هذه المواضع (هي ستة) مواضع:

(الأول) منها هو كون تعليل الأصل عند الله تعالى على خلاف ما فهمه القائس وذلك بأن يكون غير معلل والقائس يراه معللا إذ (يجوز أن لا يكون الأصل) وهو -هنا- الحكم المنصوص عليه (معلولا عند الله تعالى) والقائس يعتقده معلولا لعلة ما توهمها علة له فمضى على وفق ذلك (فيكون هذا (القائس قد علل) يعني حكم بتعليل (ما ليس بمعلل) أصلا بسابق علمه تعالى الذي يجري خطابه سبحانه على وفقه. هذا هو الموضع الأول من هذه المواضيع الستة.

وهذا كما تقدم ذكره لا يتصور إلا في العلة المستنبطة.

الموضع (الثاني) منها هو استخراج القائس علة حكم ما وهي غير علة ذلك الحكم عند الله تعالى فـ(ـإنه) و(إن كان) حكم ما (معللا) عند الله تعالى لا يدل استنباط القائس لعلة ما منه أنها العلة التي علل بها ذلك الحكم عنده -تعالى- (فلعله) أي القائس (لم يصب) بذلك (ما هو العلة) لذلك الحكم (عند الله تعالى بل) أخطأها فـ(ـعلّله بعلة أخرى) ولا يخفى ما في هذا الأمر من الانحراف عن جادة الصواب.

وبذلك فقد يجادل من يرى أن ما قد يكون علة عند الله ما ظهر له أنه العلة، ومن ذلك قول الشافعي مثلا: لو لم يكن الطعم علة: لكانت العلة هي القوت أو الكيل أو المالية؛ وكل ذلك باطل: فثبت الطعم.

الموضع (الثالث) من هذه المواضع: هو القصور عن الإحاطة بتمام العلة فـ(ـإنه) وإن كان حكم الأصل معللا حقا فإن القائس قد يخفى عليه بعض أجزاء العلة فلا يعتبرها فإنه و(إن) كان قد (أصاب في) درك ثبوت (أصل التعليل) وتحقق وجوده في ذلك الأصل (وفي) درك (عين العلة) نفسها فيه (فـ)ـإنه قد يقصر عن إدراك تمام هذه العلة إذ (لعله قصر) اعتباره في تعيين هذه العلة (على وصفين أو ثلاثة) وحصرها في ذلك وحده (و) هذا الحكم قد يكون مبنيا من حيث تعليله على أكثر من ذلك، فيكون هذان الوصفان أو الثلاثة -مثلا- جزءا من علته الحقيقية فقط إذ (هو معلل به) أي بهذا الذي ذكر (مع قرينة أخرى) تكون ضميمة (زائدة على ما قصر) هذا المعلل -القائس- (اعتباره) ونظره (عليه) وهذه القرينة قد تكون وصفا آخر أو شرطا أو غير ذلك، كما سيأتي بيانه.

الموضع (الرابع) من هذه المواضع: هو أن يكون المجتهد قد صار إلى الزيادة في علة الحكم الحقيقية فإن القائس وإن كان قد أصاب علة الحكم واستخرجها فإنه يحتمل (أن يكون قد جمع) وضم (إلى) هذه (العلة) الحقيقية (وصفا) آخر لا مدخل له في حقيقة هذه العلة إذ (ليس مناطا) أي وصفا متعلقا للحكم (فـ)ـيكون هذا القائس قد (زاد على) ما هو (الواجب) جعله علة لذلك الحكم.

الموضع (الخامس) منها هو إلحاق الفرع بأصل ما في الحكم بلا جامع حقيقي إذ يمكن (أن يصيب) القائس (في) درك (أصل العلة) -الإضافة هنا بيانية-؛ فيكون أصل الكلام حينئذ العلة التي هي الأصل. والعلة التي هي الأصل هي التي تكون في المقيس عليه. (و)أن يصيب كذلك في (تعيينها) وأنها علة حكم ذلك الأصل المقيس عليه (وضبطها) معينة بذاتها و(لكن) قد (يخطئ في) شأن (وجودها في الفرع فيظنها) بناء على ذلك (موجودة) في

الفرع قائمة به (بجميع قيودها وقرائنها) التي بها تمامها (و)هي في واقع الأمر (لا تكون كذلك) بل هي على خلافه.

)الموضع السادس) من هذه المواضع: هو الاستدلال على العلة بما ليس دليلا عليها فإن القائس يحتمل (أن يكون قد استدل على تصحيح) إثبات (العلة) في المقيس والمقيس عليه (بما ليس بدليل) على ذلك ولا حجة فيه عليه في واقع الأمر (وعند) حصول (ذلك) من القائس (لا يحل له) ما قد يبنيه على ذلك من (القياس وإن أصاب) عين (العلة) في قياسه هذا، لأنه لم يبن عمله - قياسه - هذا على ما يسوغ له شرعا الإقدام عليه وإتيانه فكانت إصابته هذه العلة (كما لو أصاب)ها (بمجرد الوهم و الحدس) وهو أن يخطر بباله أنها علة (من غير) أن يكون ذلك عن (دليل) يقضي به (و)كان أيضا (كما لو ظن) وجود (القبلة في جهة من غير) أن يكون قيام هذا الظن به عن (اجتهاد) واتباع للأمارات التي قد تكون دالة عليها، وإنما خطر بباله هذا الظن (ف)بنى على مقتضاه وموجبه و(صلّى) إلى تلك الجهة (فإنه لا تصح) هذه (الصلاة) له، وإن أصاب جهة القبلة حقا، لأنه بنى عمله هذا على غير ما يكون به صحيحا شرعا وهو الظن الراجح القائم على الدليل بعد استفراغ الجهد في طلبه فلو أنه بناه على هذا الظن لصح منه، وإن أخطأ جهة القبلة في واقع الأمر.

هذه هي مواضع هذه الاحتمالات الستة (وزاد) أناس (آخرون احتمالا سابعا وهو) بطلان جريان القياس في الأمور الشرعية أصلا وبذلك يكون (الخطأ) واقعا (في) اعتقاد ثبوت (أصل القياس) نفسه وأنه دليل شرعي، وحصول هذا الخطأ أمر ممكن (إذ يحتمل أن يكون) وجود (أصل القياس) أي وجود هذا الأصل الذي هو القياس (في الشرع باطلا) وأنه ليس من الأصول الشرعية أصلا.

(و) هـذا الاحتمـال (خطأ) باطـل (لأن صحـة أصـل القيـاس) في الشـرع وكونـه دليـلا شـرعيا (ليس) أمـرا (مظنونا بل هو) دليل شـرعي مجـزوم بثبوت كونه كذلك و(مقطوع به) لقيام الأدلة على ذلك وإيجابها له، كما تقدم تفصيل القـول في ذلـك وسـوق الأدلة على ذلك بتمـام. (ولو تطرق إليـه احتمال) كونه باطـلا (لتطـرق) هـذا الاحتمـال (إلـى) جميع المعارف والأصـول (القطعيات) في هـذا الديـن (من التوحيد) لله تعالى (والنبوة) (وغيرهما) من الأمور القطعية التي لا يتطرق إليها الشك بأي حال من الأحوال.

هذه هي الاحتمالات التي تعرض لسلامة القياس وتقدح في صحته.

وبعـد بيـان هـذا ننتقل إلى إيراد بيان المذهب الذي ترد هذه المثارات على وفقه فنقول:

المذهب الذي يستقيم على وفقه ورود هذه المثارات في القياس وعروضها فيه هو مذهب المخطئة

وعليه فإنه يجب أن يعلم (و)يدرك (أن) هذه (المثارات الستة لاحتمال) وقوع (الخطأ) في القياس لا يستقيم عروضها وورودها على وفق مذهب المصوب، و(إنما تستقيم) سيرتها وورودها (على مذهب) المخطئ وهو (من يقول: المصيب) من المجتهدَيْن إذا اختلفا أو المجتهدين إذا اختلفوا في حكم ما إنما (واحد) منهما أو منهم فقط، كما يستقيم عروض ذلك وروده أيضا (في) محل (أو موضع يقدر) ويفرد أنه قد حصل (نصب الله تعالى أدلة قاطعة) على الحكم الشرعي فيه كأفعال النبي ﷺ وتقريراته و(يتصور أن يحيط بها الناظر) المجتهد لسهولة اطلاعه عليها.

فإذا تقرر هذا فإن هذه المثارات ترد على مذهب المخطئ على وجه الإطلاق في القياس.

(أما) على مذهب المصوب وهو (من قال كل مجتهد مصيب فـ)ـإن هذه المثارات للاحتمال لا يجري ورودها عنده في القياس؛ إذ (ليس) عنده في اعتقاده (في الأصل) أصل القياس وحقيقته أو في أصل المقيس عليه (وصف معين هو العلة) الحقيقية للحكم (عند الله) تعالى هي مناط ذلك الحكم (حتى يخطئ) إدراك (أصلها) أي ذاتها وحقيقتها (أو وصفها) الذي به تمامها، أو الوقوع في الزيادة عليها وهو في الواقع خطأ، أو فرض وجودها في الفرع والأمر على خلاف ذلك (بل العلة) في رأيه ونظره (عند الله تعالى في حق كل مجتهد) هي (ما ظنه) المجتهد (علة) فالمراد في تعيينها مداره على ما قضى به ظنه، فما ظنه علة حكم ما فهي علته عند الله تعالى على

وجه الحقيقة فكانت هي التي خوطب بالعمل بها، وبناء على ذلك تكون معرفة العلة ملازما لها الصواب على كل حال، فهو مصيب لها كيفما كانت (فلا يتصور) فيها وقوع (الخطأ) أو وروده فيها؛ لأن كونها صوابا مداره على ظن المجتهد أنها كذلك (ولكنه) الضمير للشأن (على الجملة) سواء قلنا بمذهب المصوب أو بمذهب المخطئ (يحتاج إلى إقامة الدليل) على ما يرفع الاحتمال (في هذه المثارات) ويدل على عدم وروده على وجه كاف (وإن كانت) الأدلة التي قد تساق في إثبات ذلك (أدلة ظنية) فقط وإنما يحتاج إلى إقامة الدليل على ذلك لأن الظن -ظن المجتهد- وإن جعل هو الذي عليه المدار في ذلك فإنه لا يعتبر قيامه بالمجتهد إلا إذا كان قائما على ما يوجبه من الأدلة وبعد استفراغ الجهد في تحصيله وإدراكه، واعتقاد خلوه مما يفسده.

هذا منتهى القول في هذه المقدمة الأولى.

(المقدمة الثانية أن هذه الأدلة لا تكون الا سمعية)

أي هـذه هـي (المقدمـة الثانيـة) وهـي معقـودة في بيان (أن هـذه الأدلة) التي يثبت بها كـون الأصـل معللا، ويثبت بها ما هو عيـن العلة وما هـو وصفها (لا تكون إلا سمعية) فهو مأخذ ذلك كله، وكل يؤخذ من الجهة التي تدل عليه في تلك الأدلـة فـلا يطلب إلا منها (بل) إنه (لا مجال للنظر العقلي) وهو المسـند إلى العمـل العقلي وأداته باستقلال، ولا محل له في بناء الحكم في شـأن الذى يثار مـن الاحتمـالات (في هـذه المثارات) بل ذلك موكول إلى الأدلة السـمعية (إلا في تحقيق) وإثبات (وجود علة) حكم (الأصل) المقيس عليه (في الفرع) وأنها قائمة به، فهذا هو محل إعمال العقل في هذه العمل الذي هو القياس.

وهـذا بيـن (فـإن العلـة) علـة حكـم الأصـل (إذا كانـت محسوسـة) مدركـة بإحـدى الحـواس التي يتأتى إدراكها بها وذلك (كالسـكر) في الخمر (والطعم) في الأصناف الربوية المطعومة، وكلاهما مدرك بالذوق (و)كـ(ـالطوف) يعني التطويف وهو الدوران المتوالي المسترسـل (في) تعليل طهارة (السـنور) وقد ورد النـص عليـه في الحديـث النبـوي، فهـذا كلـه من العلـل التي تـدرك بالحس وتعلم به، ومن ثم (فـ)ـإن (وجود ذلك) الذي ذكر من هذه العلل وهو السـكر (في النبيـذ، و)الطعـم في (الأرز، و)التطويـف في حـق (الفـأرة) -مثـلا- كله مما (قـد يعلـم بالحـس) ويدك بـه (وبالأدلة العقلية) التي يتوسـل بها إلى اسـتخراج هـذا الضـرب مـن العلـل من النص الشـرعي، وتقرير وجوده في الفرع الملحق بمحله.

هذا هو المحل الذي يفيد فيه النظر العقلي في بناء القياس وإنجازه.

(أما)إثبـات (أصـل تعليل الحكم) -الإضافة فيـه بيانية- يعني تعليل حكم

المقيس عليه الذي هو أصل من أصول القياس أي ركن من أركانه (و)كذلك (إثبات عين العلة) علة ذلك الحكم وتعيينها بما يدل على ذلك (و) كذلك تعين (وصفها) وبيانه مميزا محددا (ف)ـإنه (لا يمكن) حصول شيء من ذلك (إلا بالأدلة السمعية) إذ كل ذلك لا يكون شرعيا إلا بوضع الشارع له (لأن العلة الشرعية) ليست مثل العلة العقلية والعادية التي توجب بمقتضى سنتها حكمها ومعلولها بذاتها، وإنما هذه العلة الشرعية التي هي العلة الشرعية (علامة وأمارة) يوجد الحكم الشرعي عندها لا بها فهي (لا توجب الحكم) الذي وضعت للدلالة عليه ولا تقتضيه (بذاتها) وبذلك فإنه ليس معنى كونها علة أنها توجب معلولها -حكمها- بذاتها قاضية له بنفسها، (وإنما معنى كونها علة) هو أنه قد حصل (نصب الشارع إياها علامة) على الحكم التي هي مناطه (وذلك) مما لا مدخل للعقل فيه إذ هو (وضع من الشارع، و)هذا الوضع من حيث دلالته على ما دل عليه من حكم ينزل منزلة النص على الحكم والتصريح به إذ (لا فرق بين وضع) الشارع (الحكم) بنصه عليه وبيانه له بقوله (وبين وضع العلامة) المعنية (ونصبها) من الشارع (أمارة) دالة (على الحكم) المتعلق بها إذ كل ذلك يعتبر دليلا شرعيا يبنى عليه الحكم الشرعي ويؤخذ منه إلا أن العلة لا تفيد الحكم بذاتها وإنما هي علامة موضوعة للدلالة عليه كما وضعت علامة على حكم ما يمكن أن توضع علامة لضده وتقضيه (فالشدة) المطربة (التي جعلت) في الخمر (أمارة) دالة على (التحريم يجوز أن يجعلها الشرع أمارة) على (الحل) ودليلا عليه (فليس) مقتضاها و(إيجابها) لحكم ما أمرا قضت به بنفسها و(لذاتها) إذ ما هي إلا كمثل وضع شيء محسوس كحجر وعصى علامة على أمر ما فإنه كما يجوز أن يوضع علامة على ذلك الشيء يجوز أن يوضع علامة على غيره كضده ونقيضه.

وهذ الذي يجعله الشارع أمارة على حكمه يعلم أنه كذلك بإسناد الشارع الحكم لمحله كما يعلم بتصريح الشارع أنه كذلك، فكلاهما يعلم به ذلك على سواء (و) بناء عليه (لا فرق بين قول الشارع: ارجموا ماعزا) بن مالك؛ لأنه زان ابتداء، أو بعد علم الشارع أنه قد زنى، أو بعدما قيل له إنه قد زنى (وبين قوله: جعلت الزنا علامة) ثبوت (إيجاب الرجم) على من قام به فكلا القولين يفيد جعل الزنى مناط هذا الحكم الذي هو الرجم فإذا أخذ هذا المناط من النص مدركا منه فإنه يصار بعد ذلك إلى تحقيق وجوده في الفرع بالنظر العقلي الذي يتأسس على مسالك سيأتي بيانها، ومنها السبر والتقسيم والدوران ونحوهما مما ينتهي إلى لحاظ قيامه بذلك الفرع ووجوده فيه.

(فإن قيل:) الأوضاع الشرعية لا تعرف إلا من جهة الشارع وحده (فالحكم) الشرعي (لا يثبت) ولا يحصل وجوده (إلا) إذا وقف الشارع عليه الناس (توقيفا و)نص عليه (نصا) يدل عليه ويبينه (فلتكن العلة) من حيث ما تثبت به (كذلك) أي مثل الحكم بحيث لا تثبت إلا بتوقيف الشارع الناس عليها وبنصه عليها نصا يدل عليها، بذلك ينحى النظر العقلي عن شأن التعليل الذي يبنى عليه القياس، ويبعد عنه على كل حال.

(قلنا:) نعم نحن قد تقرر عندنا أيضا بلا نزاع أنه (لا يثبت الحكم) الشرعي (إلا) إذا وقف الشارع عليه الخلق (توقيفا) وبينه لهم (لكن ليس طريق معرفة) حصول هذا (التوقيف) وثبوته (في) حق (الأحكام) هو (مجرد النص) الذي تكون دلالته على معناه قطعية من حيث إنه لا يحتمل إلا معنى واحدا (بل) طريقه (النص) هذا (و)كذلك ما يدل بظاهره على معناه، كـ(العموم) والإطلاق (والفحوى) فحوى الخطاب -مفهوم المخالفة- (ومفهوم القول) -مفهوم الموافقة- (وقرائن الأحوال) يعني القرائن التي هي الأحوال -أحوال القول-

كالسياق والإيماء - وأحوال المتكلم، وأحوال موضوع الحكم - (وشواهد الأصول) -الإضافة فيه بيانية- وبذلك يكون معنى هذا القول هو: الأصول التي هي الشواهد على ثبوت الأحكام الشرعية كرعاية جلب المصالح ودرء المفاسد (و)كذلك (أنواع الأدلة) الأخرى التي يعبر عنها بالاستدلال ويترجم عليها به، وهي على ثلاثة أضرب:

أ- الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته، كقولنا: الوتر نفل، لأنه يؤدي على الراحلة، ويطرد هذا في النوافل، وينعكس في الفرائض. ووجه

ب- الاستدلال على الشيء بوجود نتيجته، كقولنا: بيع لا يفيد الملك، فلا ينعقد، أو نكاح لا يفيد الحل، فلا ينعقد.

ج- الاستدلال على الشيء بمثله ونظيره، كقولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، ومن وجب عليه العشر والفطرة وجبت عليه الزكاة.

هذه الأدلة كلها طرق إلى معرفة الحكم الشرعي (ف)علم بذلك تعدد هذه الطرق، وهذا الذي عليه الحكم الشرعي من حيث تعدد طرقه هو (كذلك) ما عليه (إثبات العلة) فإنه مما (تتسع طرقه) والمسالك التي يتحقق بها كشف الغطاء عن ثبوته، وبناء على ذلك يتوسل إلى دركه بتلك الطرق والمسالك التي سيأتي بيانها مفصلة فلا يكتفى في إثباته (ولا يقتصر فيه على) جهة (النص) وحده.

هذا هو متضمن هذه المقدمة الثانية فلنصر إلى إيراد المقدمة الثالثة قائلين:

(المقدمة الثالثة) في انقسام الأدلة السمعية الى قطعية وظنية

أي هذه هي (المقدمة الثالثة) وهذه المقدمة مرسومة وموضوعة في بيان انقسام الأدلة السمعية التي يقع الإلحاق بها إلى أدلة قطعية وظنية، وفي هذا بيان أن هذا الإلحاق فيه ما هو مظنون وفيه ما هو قطوع به كما أن فيه بيان ما عليه إلحاق المسكوت بالمنطوق به من تفاوت في الرتبة. وفي إيراد ذلك نقول:

اعلم (أن إلحاق) المحل (المسكوت) عن حكمه (بـ)ـالمحل (المنطوق) بحكمه (ينقسم إلى) إلحاق (مقطوع) به قائم حصوله على القطع والجزم لا يتطرق إلى ثبوته شك أو احتمال (و)إلى إلحاق (مظنون) مبني على الظن، فالصير إليه إنما أقيم عليه، (و)هذا الإلحاق (المقطوع به على مرتبتين) من حيث مقارنته بالملحق به:

(إحداهما) أي المرتبتين هي ما يكون فيه الملحق أرجح من الملحق به في استحقاق الحكم، وذلك بـ(ـأن يكون) المحل (المسكوت عنه) يعني عن حكمه (أولى بالحكم من) المحل المصرح بحكمه (المنطوق به) وإنما كان المسكوت عن حكمه هنا أولى بالحكم من المحل المنطوق بحكمه لما في هذا المسكوت عنه من زيادة قوة في مناط هذا الحكم، وذلك (كـ)الضرب الملحق بقول "أف" في (قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف") فإنه أي قوله تعالى هذا قد دل على تحريم قول "أف" للوالدين بصريح القول، و(أفهم) كذلك (تحريم الضرب والشتم) للوالدين، وقد قضى بهذا ودل عليه بالقطع.

(و)مثل الضرب هذا كل ما كان اولى بالحكم من المنطوق به (كـ)ـما فوق المخيط والخيط الواردين في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (أدوا الخيط والمِخيط) وهذا الخبر أخرجه ابن ماجة عن عبادة بن الصامت، قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوم حنين إلى جنب بعير من المقاسم، ثم تناول شيئا من البعير، فأخذ منه قردة

-يعني وبرة- فجعل بين إصبعيه، ثم قال: "يا أيها الناس، إن هذا من غنائمكم، أدوا الخيط والمخيط فما فوق ذلك، وما دون ذلك، فإن الغلول عار على أهله يوم القيامة، وشَنَار ونار".

وفي الموطأ عن عمرو بن شعيب، عن رسول الله ﷺ، حين صدر من حنين، وهو يريد الجعرانة، فسأله الناس: حتى دنت ناقته من شجرة، فتشبكت بردائه حتى نزعته عن ظهره، فقال رسول الله ﷺ: ردوا علي ردائي، أتخافون أن لا أقسم بينكم مما أفاء الله عليكم؟ فوالذي نفسي بيده، لو أفاء الله عليكم مثل سمر تهامة نعما، لقسمتها بينكم، ثم لا تجدوني بخيلا، ولا جبانا، ولا كذابا، قال: فلما نزل رسول الله ﷺ، قام في الناس، فقال: أدوا الخياط، والمخيط فإن الغلول عار ونار، وشنار على أهله يوم القيامة، ثم تناول رسول الله ﷺ بيده شيئا من الأرض، وبرة من بعير، أو ما أشبهها، ثم قال: والذي نفسي بيده ما لي مما أفاء الله عليكم، ولا مثل هذه: إلا الخمس، والخمس مردود عليكم.

قال ابن عبد البر: " وأما قوله ﷺ: " أدوا الخائط والمخيط ". ويروى: الخياط والمخيط، فالخائط: واحد الخيط، والمخيط: الإبرة.

ومن رواه الخياط، فقد يكون الخياط: الخيوط، ويكون الخياط المخيط، وهي الإبرة، ومنه قوله عَزَّوَجَلَّ: "حتى يلج الجمل في سم الخياط". ولا خلاف أن الرواية: المخيط بكسر الميم.

وقال الفراء: يقال خياط ومخيط، كما يقال لحاف وملحف وقناع ومقنع، وإزار ومئزر وقرام ومقرم.

قال أبو عمر: وهذا كلام خرج على القليل ليكون ما فوقه أحرى بالدخول في معناه.

كما قال تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"[1].

فقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هذا دل على منع الغلول على وجه الإطلاق (فإنه أفهم تحريم الغلول) وهو أخذ شيء (في الغنيمة) فلا يجوز اقتراف هذا الفعل (بكل) ما يمكن أن يحصل به من أخذ شيء (قليل) منها، (و) كذلك ما هو (كثير) بالأولوية.

وما فوق الخيط والمخيط هذا في هذا الحكم (ك)ـالعمياء ومقطوعة الرجلين المدلول على منع التضحية بهما من باب أولى بـ(ـنهيه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (عن التضحية بـ)ـالبهيمة (العوراء) وهي التي عميت إحدى عينيها (و) البهيمة (العرجاء) التي تميل في مشيتها من عيب برجلها أو رجليها وهذا النهي ورد بلفظ: "أربع لا تجزئ في الأضاحي: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ظلعها، والكسيرة التي لا تنقي" أخرجه ابن ماجه.

وهذا النهي بمعناه يعم منع التضحية بكل معيبة (فإنه) أي هذا النهي النبوي (أفهم المنع من) التضحية بالبهيمة (العمياء و)البهيمة التي هي (مقطوعة الرجلين) وهذا الحكم قد حصل في حقهما من باب أولى إذ هما أولى به من العوراء والعرجاء لما فيهما -أي العمياء ومقطوعة الرجلين- من شدة العيب والنقص.

(و)هذا الذي قرر في شأن ما ذكر من الشتم والضرب والبهيمة العمياء ومقطوعة الرجلين هو نفسه ما تقرر في كل ما هو مسكوت عنه وكان أولى بالحكم من المنطوق به المشارك له في الحكم، وذلك (كـ)ـالجنون والإغماء والسكر ونحو ذلك المدلول على أنه مبطل للوضوء بـ(ـقوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: "

---

(١) الاستذكار، ١٣/ ١٧٨.

العينان) يعني انفتاح العينين (وكاء) -بكسر الواو- وهو لغة: ما يشد به فم السقاء أو الوعاء من خيط أو سير، والمراد به هنا هو شاد ورابط (السه) وهي حلقة الدبر يعني أن عدم النوم الذي يكون عنه فتح العينين هو للسه كالوكاء للوعاء ونحوه من حيث إنه يمنع خروج شيء منه كالريح (فإذا نامت العينان استطلق) يعني انحل الوكاء ذاك وهذا الخبر أخرجه أحمد والدارمي بلفظ: « إن العينين وكاء السه، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء».

وزاد أبو داود وابن ماجه وأحمد: " فمن نام فليتوضأ".

ومقتضى هذا الحديث من حيث معناه كون كل مذهب للشعور والإدراك حتى أنه لا يعلم من قام به ماذا خرج منه مبطلا للوضوء وكلما كان هذا العرض الرافع للإدراك والشعور أقوى كان أولى بهذا الحكم في هذا الرفع وأشد، ومن ثم (فإن الجنون) وهو فقد العقل (والإغماء) مرض يزيل القوى ويستر العقل، وقيل: فتور عارض لا بمخدر يزيل عمل القوى (والسكر) ضد الصحو (وكل ما أزال العقل) على وجه قوي (أولى به) أي بهذا الحكم وهو إبطال الوضوء (من النوم) لأنه أخف في هذا الرفع مما ذكر من الجنون والإغماء والسكر ونحوها.

(و)من المقرر أن أهل العلم (قد اختلفوا في تسمية هذا) الضرب من الإلحاق (قياسا) وعدم تسميته قياسا هو الصحيح والصواب لأنه (تبعد تسميته قياسا) وإنما كان صوابا بعد تسميته كذلك لعدم انطلاق حقيقة القياس عليه ، وإنما تحقق فيه عدم هذا الانطلاق (لأنه) وإن كان إلحاقا لمسكوت عنه بمنطوق به من حيث حكمه (لا يحتاج إلى) إعمال (فكر) ونظر في شأن ثبوت شروط الأصل والفرع (و) في (استنباط علة) وتحقيقها مناطا جامعا بين الفرع والأصل، وتنقيحها (ولأن المسكوت عنه) يعني عن حكمه (ها هنا) في هذا

الضرب من الإلحاق أقوى اعتبارا في النفس و(كأنه أولى بالحكم من المنطوق به) بل هذا مما وقع التصريح به.

قال الزركشي: " وهذا المفهوم [يعني مفهوم الموافقة] تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، إما في الأكثر كدلالة تحريم التأفيف من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ على تحريم الضرب، وسائر أنواع الأذى، فإن الضرب أكثر أذى من التأفيف، وكقوله ﷺ في المسلمين: «يسعى بذمتهم أدناهم»، فإنه يفهم ثبوت الذمة لأعلاهم بطريق الأولى. وإما في الأقل كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ مفهومه أن أمانته تحصل في الدرهم بطريق الأولى"[1].

ومقتضى هذا أن هذا ليس بالقياس الذي يتقوم بمساواة الفرع للأصل، ثم إن الجمع بينهما إنما يكون ظنيا بخلاف هذا فإن هذا الملحق الحكم فيه قطعي وإن كان في الملحق به ظنيا (ومن سماه قياسا) لم ينكر هذا الأمر بل (اعترف بأنه) اي هذا الحكم القائم بالملحق (مقطوع) مجزوم (به و) إذا تقرر هذا (و)صير إلى تسميته قياسا فإن ذلك لا اشكال فيه إذ (لا مشاحة في الأسامي) والمصطلحات فوضع المصطلحات المختلفة لمعنى ما لا يضر، وإن اختلفت العبارات (و)في هذا الشأن يجرى هذا الأمر (فمن كان القياس عنده) هو (عبارة عن نوع من الإلحاق) -إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم وهذا الإلحاق في رأيه (يشمل هذه الصورة) التي هي إلحاق الأعلى بالأدنى بما يجمع بينهما من علة- فإنه يقر بوجود القطع في الملحق ومن ثم لم تكن مخالفته في هذا المعنى الذي يقول به من لم يسمه قياسا، وبذلك (ف)ـإن مخالفته (إنما) هي (مخالفته في) ما يطلق على هذا الضرب من الإلحاق (من عبارة) تدل عليه.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٥/ ١٢٦).

(وهذا الجنس) من الإلحاق -وهو إلحاق المسكوت عن حكمه بالمنطوق بحكمه وجمعهما في الحكم- (قد يلتحق بأذياله) يعني قد يلتحق به من حيث صحته شرعا وكونه فعلا مشروعا (ما) أي الإلحاق الذي (يشبهه من وجه) فقط (ولكنه) أي هذا الإلحاق قاصر عن مرتبة الأول إذ هذا الإلحاق (يفيد الظن) بحصول تلك المساواة، ويصح أن يقرر هذا على وجه آخر ونقول فيه: وهذا الإلحاق إنما (يفيد)ـه ويدل على صحته (الظن) فقط (دون العلم) الذي أفاد الإلحاق الأول وقضى به.

وقول المصنف (قد يلتحق بأذياله) يريد أنه لا يساويه في كل ما استحق به هذا الإلحاق، وإنما يشبهه في بعض أحواله ويشبهه إياه في هذا البعض يلتحق بهذا البعض فقط، وهذا البعض هو ما عبر عنه المصنف بالأذيال.

نعم قد يقال: إنه التحق بالإلحاق الاول نفسه في الحكم الذي هو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به فكيف يقال: إنه التحق بأذياله فقط؟ قد يجب عن هذا بأنه لم يلتحق به إلا في المرتبة الأدنى وهي الظن دون العلم، لأنه – كما سبق ذكره – لم يشبهه إلا من وجه قضى له بذلك.

هذا ما ظهر لي تقرير هذا الكلام عليه هنا وإن كان يمكن تقريره على وجه آخر غيره وعلى كل حال الإلحاق الأول قد يلحق به ما يشبهه على الوجه فيفيد ما يفيده من تسوية المسكوت عنه بالمنطوق به بجامع قضى بذلك وقد أنجز الفقهاء أقوالا فقهية بناء على هذا الإلحاق في مواضع بدا لهم القول به فيها، وأمثلة ذلك مسطورة في كتب الفقه (كقولهم إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ) -بقوله تعالى: " ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة

إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين"- (فبأن تجب) هذه الكفارة (في) القتل (العمد أولى) وأحرى وإنما كان ذلك فيه أحرى وأولى (لأن فيه) أي القتل العمد (ما في) القتل (الخطأ) وهذا الذي فيه هو إزهاق نفس مؤمنة (وزيادة عدوان) وهو ما يقضي بهذه الأولوية والأحروية؛ إذ هذه الزيادة مناسبة للتشديد في الزجر والردع، لا إسقاط الكفارة عمن قامت به واقترفها.

هذا ما ذهبت إليه الشافعية وخالفهم في ذلك الجمهور.

قال ابن قدامة: «المشهور في المذهب: أنه لا كفارة في قتل العمد. وبه قال الثوري، ومالك، وأبو ثور، وابن المنذر، وأصحاب الرأي. وعن أحمد، رواية أخرى، تجب فيه الكفارة. وحكي ذلك عن الزهري. وهو قول الشافعي»[1].

هذا هو المثال الأول لهذا الضرب من الإلحاق.

(و) المثال الثاني في هذا قول الفقهاء في أمر رد شهادة الكافر بالأولوية ويتقرر ذلك بأن يقال (إذا ردت شهادة الفاسق) ومنع قبولها بينة (فـ)ـإن (شهادة الكافر أولى) وأحرى بهذا الحكم وهو ردها وعدم قبولها (لأن الكفر فسق) خروج عن الحدود الشرعية (وزيادة) وهي إنكار الخالق والتمرد على حكمه وسلطانه، أو إشراك غيره به فيما له وحده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقد اتفق على هذا في حق الكافر، إلا شهادته فبي حال السفر فإنها محل خلاف.

قال ابن رشد في بداية المجتهد: «وأما الإسلام فاتفقوا على أنه شرط في القبول، وأنه لا تجوز شهادة الكافر، إلا ما اختلفوا فيه من جواز ذلك في

---

(١) المغني لابن قدامة (٨/ ٤٠٢).

الوصية في السفر؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴾ الآية.

فقال أبو حنيفة: يجوز ذلك على الشروط التي ذكرها الله تعالى، وقال مالك والشافعي: لا يجوز ذلك، ورأوا أن الآية منسوخة"[١]. هذا هو المثال الثاني.

(و)المثال الثالث هو أخذ الجزية من الوثني من باب أولى وتقرير القول والحكم في ذلك يتحقق بأن يقال (إذا أخذت الجزية من الكتابي) النصراني واليهودي بموجب قوله تعالى: " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"، (ف)إن أخذها (من الوثني) عابد الوثن والصنم (أولى) وأحرى، وإنما قلنا: إنه أولى بذلك وأحرى (لأنه) اي الوثني (الكافر) كاليهودي والنصراني (مع زيادة جهل) قائمة به إذ يعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنه شيئا، وإنما هو جماد لا حراك به.

هذه جملة من الأمثلة الفقهية في شأن هذا الضرب من الإلحاق.

(وهذا) الضرب من الإلحاق كما يفيد صحته الظن (يفيد) هو نفسه (الظن) في صحة ما بني عليه من حكم، (في حق بعض المجتهدين) وهو من أداه اجتهاده إلى ظن صحته وصحة ما بني عليه من حكم (و)هو على كل (ليس من جنس) الإلحاق (الأول) المقطوع بصحته وصحة ما بني عليه من حكم (بل) ما يصح مثلا جعله من (جنس) الإلحاق (الأول) هو (أن يقول) المجتهد في شأن الشهادة -مثلا-: (إذ قبلت شهادة) شاهدين (اثنين ف)إن قبول (شهادة) الشهود (الثلاثة أولى) وأحرى (و)هذا -وهو كون هذا القبول اولى وأحرى- أمر لا يتطرق إليه الاحتمال إذ (هو) أمر (مقطوع به) وإنما

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٢٤٦).

كان كذلك (لأنه) أي ما ذكر من شهادة الثلاثة قد (وجد فيه ما في الأول) وهو شهادة الشاهدين (وزيادة) وهي ضميمة الشاهد الثالث إليهما.

(و)هذا -أيضا- ما عليه البهيمة (العمياء) إذا قورنت بالعوراء التي تقاس عليها فإن العمياء (عوراء مرتين) باعتبار ذهاب عينيها معا، ومثل هذا كذلك يقال في حق (مقطوعة الرجلين) إذا قورنت بالعرجاء -وهي التي أصيبت إحدى رجليها بالقطع أو التعطيل- فإنه مقطوعة الرجلين (عرجاء مرتين) باعتبار تكرار إصابة رجليها مرتين.

هذا الضرب من الأمثلة بهذه الصورة المخصوصة هو الذي يصح جعله من الجنس الأول لما فيها من اتصاف الملحق فيها بالأولوية في استحقاق الحكم من الملحق به (فأما) القتل (العمد فهو يخالف) القتل (الخطأ) لأن القتل العمد كبيرة محضة (فيجوز أن لا تقوى الكفارة على) إزالة إثمه و(محوه) وأن لا تصلح الكفارة في حقه لما فيها من معنى العبادة (بخلاف) القتل (الخطأ) فإنه قد يخفى أمره لصدوره من فاعله بلا قصد وبهذا يناسبه محو ما يكون عنه من إثم بالتكفير بالكفارة الواردة في شأنه، فتقرر أن هذا الإلحاق المجرى في حق هذا التكفير ليس من جنس الإلحاق الأول.

(بل) ما هو من التكفير مندرج في (جنس) الإلحاق (الأول) بل هو من جنس الإلحاق الثاني. وأما ما هو من التكفير المندرج في جنس الإلحاق الأول فإنه على سبيل المثال هو (قولنا: من واقع) أي جامع (أهله في نهار رمضان) منتهكا بذلك حرمة الصوم (فـ)ـإنه تجب (عليه الكفارة) ثم يقال إذا كان حاصلا في حق من جامع زوجته وفعله حلال (فـ)ـإن (الزاني) أجدر بهذا الحكم وأحق به و(أولى) بأن يجرى عليه. وإنما كان أولى بذلك وأجدر به

(إذ وجد في الزنا) وتحقق فيه (إفساد الصوم بالوطء وزيادة) وهي الإقدام على تحقيق هذا الإفساد بفعل محرم.

وأنت إذا تأملت وبحثت عن موجب جعل هذا الضرب من الإلحاق الأول وجدت أن محله يتضمن ما في الملحق به المنطوق بحكمه من مناط الحكم المقرر فيه وزيادة مناسبة لإفادة هذا الحكم، فكان ذلك المحل أولى به وأحرى من المحل المنطوق بحكمه (و)هذا الذي ذكر من الزيد والمزيد عليه لا يوجد في القتل العمد إذ (لم يوجد في) القتل (العمد) القتل (الخطأ) الذي هو مناط ذلك التكفير (وزيادة) مناسبة لتقرير حكمه على وجه الأولوية والأحروية.

(و)مثل القتل العمد هذا في صحة منع إلحاقه بالقتل الخطأ في التكفير الكفر من حيث صحة منع إلحاقه بالفسق في رد الشهادة به.

(و)هذا الذي قيل في شأن إلحاق القتل العمد بالقتل الخطأ في إثبات التكفير فيه يقال (كذلك) في شأن إلحاق الكافر بالفاسق في رد شهادته وعدم قبولها؛ (إذ الفاسق متهم في دينه) وفي ثبوت تمسكه به (فيكذب، و)أما (الكافر) فإنه ربما (يحترز من الكذب) ويتقيه (لـ)ـأجل (دينه) كاليهودية والنصرانية ، إذ الكذب محرم في جميع الأديان السماوية ، فإذا التزم بدينه اتقاه -أي الكذب- واجتنبه.

ومثل هذا الذي تقرر في شأن إلحاق القتل العمد بالقتل الخطأ في الحكم هو نفسه ما يجب أن يتقرر في شأن أخذ الجزية من الوثني إلحاقا له بالكتابي، (و)ذلك لان (قبول) أخذ (الجزية نوع احترام) لمن قبل أخذها منه (و) هو كذلك (تخفيف) عليه لما يترتب على ذلك من صون لماله وعرضه وما عليه من دين ، وهذا (ربما لا يستوجبه) حال (الوثني) ولا يقضي به بلحاظ أنه عابد

للأصنام متعلق بالأوثان فهو مشرك، والمشرك لا يقارن بالكتابي الذي هو في أصله مؤمن بدين سماوي متعلق به، وإن كان ذلك لم يحصل إلا بوجه ما ليس فيه تمام التعلق، ولا الالتزام به.

وهذا التفاوت بين مرتبتي الإلحاقين: الأول، وهذا الذي قرر أنه دونه تفاوت بين مدرك بالذوق نفسه (بدليل أنه لو وقع التصريح بالفرق) في الحكم (بين هذه المسائل) التي قلنا إنها ليست من الجنس الأول (لم) -يعني لا- (تنفر النفس) ولا تهرب (عن قبوله) والقضاء بصحته، فإنه لو قيل: تشرع الكفارة في القتل الخطأ دون القتل العمد، كان ذلك سالكا في النفس مسلكا مقبولا، ومثله ما لو قيل لا تقبل الجزية من الوثني وانما تقبل من الكتابي فإنه أيضا سائغ لا نفرة نفسية منه، وهكذا كل ما هو من هذا الصنف.

(و)أما (لو قيل تجزئ) في الأضاحي البهيمة (العمياء دون) البهيمة (العوراء، أو) قيل (تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة) فإنه مما لا يسوغ جريانه في النفس، إذ (كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله) فلا تسيغه (وانما نفرت النفس عن قبوله لما) فيه من مخالفة لما تقضي به العقول في ذلك من أولوية هذا الذي ألغي فيه الحكم على هذا الذي أثبت فيه وأرجحيته عليه، باعتبار أنه متضمن له مع تضمنه لزيادة عليه تقضي بأرجحيته عليه في استحقاق ذلك الحكم فإنه قد (علم قطعا) وفهم (من) جهة المعنى (أن منع) التضحية بالبهيمة (العوراء) إنما هو (لأجل) حصول (نقصانها) في ذاتها (و) أن (قبول شهادة) شخصين (اثنين) إنما تقرر شرعاً (لظهور صدق الدعوى بها) وحصول وقوعه (و)كذلك قد علم أن (تحريم التأفيف) إنما كان مشروعا (لـ)ـأجل تحصيل (إكرام الآباء) والإحسان إليهم. (فمع) حصول (فهم هذه المعاني) وقيامها بالنفس (يتناقض) هذا (الفرق) لو حصل مع موجب هذه المقاصد ومقتضاها.

هذا هو حال هذا الجنس الأول من حيث هذا الذي يفهم منه من معنى يقضي بما ذكر، (و)هو ما ليس عليه حال الجنس الآخر -المتعلق بأذيال الجنس الأول- إذ (لم يفهم مثل ذلك) المعنى المذكور (في قتل الخطأ و) من (شهادة الكافر، وجزية الوثني) ونحو ذلك مما يندرج تحت هذا الجنس.

هذا منتهى القول في هذه المرتبة الأولى.

(المرتبة الثانية) من مرتبتي الإلحاق المقطوع به هي (ما) اي الإلحاق الذي (يكون) فيه (المسكوت عنه) يعني عن حكمه (مثل المنطوق به) أي بحكمه من حيث استحقاقه شرع ذلك الحكم فيه وجريانه عليه (ولا يكون اولى منه) بشرعه كما في الإلحاق الذي في المرتبة الأولى (و)كما لا يكون أولى منه بذلك (لا) يكون (هو) أيضا (دونه) في ذلك الاستحقاق كما في القتل العمد، وقبول الجزية من الوثني ونحو ذلك مما يتصف بالدونية في ذلك.

ولما كان هذا الإلحاق الذي في هذه المرتبة الثانية لكون الملحق فيه مساويا بالملحق به -وهو المنطوق- (ف)إنه (يقال) فيه (: إنه في معنى الأصل) أي حالته العلية والمماثلة له في استحقاق حكمه (و)لكونه على هذا الحال (ربما اختلفوا في تسميته قياسا) والغالب عليه هو اسم مفهوم الموافقة المساوي أو فحوى الخطاب.

(و)أما (مثاله) فهو إلحاق المرأة في السراية الثابتة بـ(قوله ﷺ: " من أعتق شركا) -بكسر الشين وسكون الراء- أي نصيبا (له في عبد قوم عليه الباقي) مما ليس له فإذا قوم ألزم بأداء ثمنه لمن شاركه فيه، وهذا الحكم بمقتضى إلحاق المسكوت عنه المساوي المنطوق به لا يختص بالعبد (فإن الأمة) مثله فيه إذ هي (في معناه) باعتبارها قد رَقت مثله، والذكورة والأنوثة وصفان طرديان هنا.

وفي هذا الحكم قال ابن قدامة: " وأما العبد فلا فرق بينه وبين الأمة، فالتنصيص على أحدهما يثبت حكمه في حق الآخر، كما أن قول النبي ﷺ: «من أعتق شركا له في عبد.» ثبت حكمه في حق الأمة"[1]. هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني إلحاق المرأة بالرجل في مفاد قوله ﷺ (ايما رجل أفلس) أي استغرق الدين ماله (أو مات فصاحب المتاع) إذا وجده قائما (أحق بمتاعه) فيستبد به، ويأخذه دون الغرماء؛ وهذا لا يختص بالرجل (فالمرأة) في هذا الحكم كالرجل اذ هي (في معناه) أي الرجل إذ متعلق الحكم هنا هو الملك، فمن ملك مالا وباعه لشخص ثم فلس هذا الشخص فهذ البائع إذا وجد متاعه عنده فهو أحق به ذكرا كان أو أنثى إذ العبرة بالاستحقاق الواجب بالملك والمحصل به.

قال الزرقاني: «ذكره -[يعني الرجل]- غالبي والمراد إنسان»[2]. هذا هو المثال الثاني.

المثال الثالث إلحاق العبد بالأمة في تشطير الحد الثابت في حق الأمة بـ(ـقوله تعالى: " فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) فإن هذا الحكم -وهو تشطير الحد- غير مقصور على الأمة إذ علته الرق، وهو قائم بالعبد أيضا، وعليه (فالعبد في معناها) أي الأمة، ومقتضى هذا هو التسوية بينهما في هذا الحكم. هذا هو قول الجمهور.

قال ابن قدامة: " حد العبد والأمة خمسون جلدة بكرين كانا أو ثيبين. في قول أكثر الفقهاء؛ منهم عمر، وعلي، وابن مسعود، والحسن، والنخعي، ومالك، والأوزاعي، وأبو حنيفة والشافعي، والبتي، والعنبري وقال ابن عباس،

---

(١) المغني لابن قدامة (٩/ ٥٠).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ٤٩٢).

وطاوس، وأبو عبيد: إن كانا مزوجين فعليهما نصف الحد، ولا حد على غيرهما؛ لقول الله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾. فدليل خطابه أنه لا حد على غير المحصنات.

وقال داود على الأمة نصف الحد إذا زنت بعدما زوجت، وعلى العبد جلد مائة بكل حال، وفي الأمة إذا لم تزوج روايتان؛؟ إحداهما، لا حد عليها. والأخرى، تجلد مائة؛ لأن قول الله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾. عام، خرجت منه الأمة المحصنة بقوله: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾. فيبقى العبد والأمة التي لم تحصن على مقتضى العموم.

ويحتمل دليل الخطاب في الأمة أن لا حد عليها، لقول ابن عباس. وقال أبو ثور: إذا لم يحصنا بالتزويج، فعليهما نصف الحد، وإن أحصنا فعليهما الرجم؛ لعموم الأخبار فيه، ولأنه حد لا يتبعض، فوجب تكميله، كالقطع في السرقة. ولنا، ما روى ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبي هريرة وزيد بن خالد، وسئل، قالوا: «سئل رسول الله – ﷺ – عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، فقال: إذا زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فبيعوها ولو بضفير» . متفق عليه. قال ابن شهاب: وهذا نص في جلد الأمة إذا لم تحصن، وهو حجة على ابن عباس، وموافقيه وداود.

وجعل داود عليها مائة إذا لم تحصن، وخمسين إذا كانت محصنة، خلاف ما شرع الله تعالى، فإن الله ضاعف عقوبة المحصنة على غيرها، فجعل الرجم على المحصنة، والجلد على البكر وداود ضاعف عقوبة البكر على المحصنة، واتباع شرع الله أولى. وأما دليل الخطاب، فقد روي عن ابن مسعود، رحمة الله

عليه، أنه قال: إحصانها إسلامها وأقراؤها. بفتح الألف. ثم دليل الخطاب إنما يكون دليلا إذا لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة، سوى اختصاصه بالحكم، ومتى كانت له فائدة أخرى، لم يكن دليلا، مثل أن يخرج مخرج الغالب، أو للتنبيه، أو لمعنى من المعاني،"[1]. هذا هو المثال الثالث.

(و)المثال الرابع إلحاق الأمة بالعبد في كون مالها للبائع إلا أن يشترطه المبتاع أي المشتري وهو الحكم الثابت في حق مال العبد بـ(قوله ﷺ: "من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع") وهذا الحكم غير مختص بالعبد، كما ذكرنا، (فإن الجارية) أي العبدة مثله في هذا الحكم إذ هي (في معناه) فالرق الموجب لهذا الحكم قائم بهما معا بلا تفاوت. هذا هو المثال الرابع.

(و) المثال الخامس إلحاق العسل بالسمن اذا سقطت فيه الفأرة ونحوها من حيث اراقته كله إن كان مائعا، وتقوير ما حول الحيوان الساقط فيه وإزالته، وهذا الحكم ثابت في السمن بـ(قوله ﷺ) الوارد (في موت الحيوان في السمن)، وهو قوله ﷺ: (إنه يراق المائع) اي السائل منه (ويقور) يقطعه مستديرا. (ما حوالي) ذلك الحيوان الميت في السمن (الجامد) وهو غير مائع، وهذا الحكم لا يختص بالسمن (فإن العسل لو جامد) وماتت فيه الفأرة مثلا يزال ما حولها فقط ويطرح، وهكذا إدام جامد. وإنما قرر فيه هذا الحكم لأنه ملحق بالسمن إذ العسل (في معناه) أي السمن؛ إذ كلاهما ادام، ويعرض فيهما كليهما الجمود والميوعة. وهذا الخبر أخرجه البخاري عن ابن عباس، عن ميمونة، أن رسول الله ﷺ: سئل عن فأرة سقطت في سمن، فقال: «ألقوها وما حولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم».

---

(١) المغني لابن قدامة (٩/ ٤٩).

وأخرجه أبو داود بلفظ آخر عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - ﷺ -: "إذا وقعت الفأرة في السمن: فإن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه".

وأما كون غير السمن في هذا الحكم كالسمن فقد قال النووي في شأنه في المجموع: " وقعت فأرة ميتة أو غيرها من النجاسات في سمن أو زيت أو دِبْس أو عجين أو طبيخ أو غير ذلك قال أصحابنا حكمه ما في الحديث الذي ذكره المصنف أنه إن كان مائعا نجسته وإن كان جامدا ألقيت النجاسة وما حولها وبقي الباقي طاهرا قالوا وضابط الجامد أنه إذا أخذت منه قطعة لم يراد إلى موضعها منه على القرب ما يملؤها فإن تراد فمائع".

وفي الجامع لمسائل المدونة: " قال مالك: وما ماتت فيه فأرة من عسل أو سمن ذائب، فإنه لا يباع ولا يؤكل، ولا بأس أن يعلف النحل العسل. ولو كان العسل والسمن جامدين طرحت الفأرة وما حولها، وأكل ما بقي كما جاء الأثر، وفي البخاري أن الرسول ﷺ سئل عن فأرة سقطت في سمن، فقال: ألقوها وما حولها، وكلوا سمنكم. قال سحنون: إلا أن يطول مقامها في السمن.

م يريد أو العسل مما يعلم أنه قد يذوب في خلال ذلك فليطرح ذلك كله، والسمن أسرع انحلالا من العسل. قال: ولو ماتت في زيت طرح، ولا بأس أن يستصبح به إن تحفظ منه، إلا في المساجد".(١)

هذه هي أمثلة لهذا الجنس من هذا الإلحاق الواقع في هذه المرتبة الثانية.

(وهذا الجنس يرجع حاصله) ومتضمن ماهيته من حيث ما بني عليه واعتبر أساسا له (إلى العلم بأن) هذا الوصف (الفارق) وهو الذكورة أو

---

(١) الجامع لمسائل المدونة، ابن يونس (١/ ٢١٢).

الأنوثة مثلا الذي (بين) المحل (المسكوت عنه) يعني عن حكمه (والمنطوق بـه) يعني بحكمه هو وصف طردي (لا مدخل له في التأثير في) بناء (جنس ذلك الحكم) وحصوله في المسكوت عن حكمه. وكون هذا الوصف طرديا لا مدخل له في التأثير في بناء ذلك الحكم لا يعرف بالتحكم والرجم بالظن (وانما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير) في بناء جنس ذلك الحكم وحصوله (باستقراء أحكام الشرع) المختلفة باختلاف حقائقها ومحالها (و)استقراء (موارده) وهي محالّ ورود تلك الأحكام (كالواردة)، وجمع الموردة موارد، ومنه الحديث (اتقوا البراز في الموارد)، أي المجاري والطرق إلى الماء، وجمع { الواردة } واردات، ومن المجاز: استقامت { الواردات } والموارد، يعني الطرق، وأصلها طرق { الواردين، كما في الأساس }.

(ومصادره) التي يؤخذ منها كالنصوص الشرعية والأصول والعلل الفقهية، وتتبّع ذلك كله (في ذلك الجنس) الذي هو الإلحاق بنفي الفارق (حتى يعلم) من ذلك (أن حكم) الشرع الذي يتحقق في حق ذي (الرق) باعتباره رقيقا (و)مثله الحكم المتقرر في ذي (الحرية) باعتباره حرا (ليس يختلف بـ)ـسبب الاختلاف بـ(ـذكورة وأنوثة) بل ذلك الحكم يجرس في الذكور والإناث بلا فرق ، فما تقرر من حكم بموجب الحرية يعم الذكور والإناث من الأحرار ، وما تقرر من حكم بموجب الرق يعم الذكور والإناث من العبيد ، وعلى الجملة الذكورة والأنوثة في شأن هذا الضرب من الحكم وصفان طرديان لا يلتفت إليهما في شأنه؛ إذ الحكم لا يختلف بسبب ذلك (كما لا يختلف) الحكم الشرعي (بـ)ـسبب (البياض والسواد) ولا بسبب (الطول والقصر) في الجسم (و)لا بسبب (الحسن) أي الجمال (والقبح) الجسمي، فكل هذه الأوصاف أوصاف طردية لا تأثير لها في الأحكام الشرعية فما كلف الله تعالى به عباده لا

يختلف فيه فرد عن فرد بلونه ولا بطوله ، ولا بقصره ولا بحسنه وقبحه، ولا بجنسه أو بلده، فالأحكام الشرعية تتعلق بما استجمع شرائط التكليف وهي البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة والقدرة العلمية والعملية ثم لا يلتفت بعد ذلك إلى شيء آخر اختص به مكلف ما ومكلف آخر هو فيه على خلافه؛ إذ هو فاقد له، بل قد يتلبس بضده.

إذا تقرر هذا فإنه يجب التنبيه على أن جعل الذكورة والأنوثة وصفين طرديين وإلغاء اعتبارهما لا يجري في جميع الأحكام الشرعية وبذلك (ف) ـإنه (لا يجري هذا) الإلغاء (في جنس من الحكم) الشرعي ثبت شرعا أنه (تؤثر الذكورة فيه) أي في حصوله ووجوده (والأنوثة) في منعه وذلك (كولاية عقد (النكاح) فالمرأة لا تعقد عقد النكاح على نفسها عند الجمهور ولا على غيرها، وإن كانت وصيا، قال ابن عاصم:

والمرأة الوصي ليست تعقد الا بتقديم امرئ يعتمد

(و)كذلك تولي (القضاء) فالمرأة لا تتولى القضاء عند الجمهور خلافا لأبي حنيفة في الأموال، والطبري على الإطلاق في كل شيء.

(و)كذلك أداء (الشهادة) إلا ما ورد من شهادتها في الأموال الثابت بقوله تعالى": فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان". وهكذا أشباه هذه الأمثلة (وأمثالها) مما ثبت أنه مخصوص إجازته للرجال دون النساء.

وهذا قد بني شرعا على خلاف الجنس السابق، وهو ما يقضى فيه بنفي الفارق فتلغى فيه الذكورة والأنوثة ونحو ذلك.

(وضابط هذا الجنس) الذي يقضى فيه بنفي الفارق ومعرِّفُه الذي يميزه عن غيره هو (أن لا يحتاج) في بناء الحكم فيه (إلى التعرض لـ)ـإثبات (العلة

الجامعة) بين المقيس والمقيس عليه فيه ولا إثبات أنها علة ذلك الحكم (بل يتعرض لـ)ـالنظر في (الفارق) بينهما (و)بعد ذلك (يعلم أنه لا فارق) بينهما (إلا كذا) كالذكورة والأنوثة والبول في الماء وصب البول فيه من إناء مثلا (و)أنه (لا مدخل له في التأثير) في بناء الحكم في ذلك (قطعا) وجزما (فإن تطرق الاحتمال إلى) نفي الفارق في (قولنا لا فارق إلا كذا بأن احتمل) وجاز (أن يكون ثم) أي بين المنطوق بحكمه والمسكوت عن حكمه (فارق آخر) غير الذي صرح به، فإن عرض هذا الاحتمال سقط القطع بكون هذا الإلحاق قطعيا، (أو تطرق الاحتمال) أي وجد طريقه بالإمكان العقلي (إلى قولنا لا مدخل له) أي لهذا الفارق (في التأثير بأن احتمل) بوجه ما (أن يكون له مدخل) في التأثير، فيقضى بمنع هذا الإلحاق، فإذا عرض هذا الاحتمال في ذلك (لم يكن هذا الإلحاق مقطوعا به، بل ربما كان مظنونا) فقط، وهب أنه قد قطع بنفي الفارق فإنه لا يلزم منه القطع بأن ما بقي بعده هو العلة.

وعلى كل إذا ثبت أن المسكوت عن حكمه في معنى المنطوق بحكمه فإنه يقطع باشتراكهما في الحكم عند من يرى أن هذا الضرب من الإلحاق ظني فقط.

هذا ما يتعلق ببيان هذا الجنس وحاله.

(ويتعلق بأذيال هذا الجنس) لشبهه به (ما) يكون فيه نفي الفارق غير مقطوع به وإنما (هو مظنون) فقط، وهذا قد يمثل له بجعل عضو من العبد معين بمنزلة نصفه مثلا فيترتب عن ذلك حكم السراية، وصورة ذلك يتأتى إظهارها في عبارة دالة عليها (كقولنا: إنه) أي السيد (لو أضاف العتق) واسنده (إلى عضو معين) كاليد - مثلا - وقال أعتقت يد هذا العبد او رجله (سرى) العتق في العبد كله فعمه، فأصبح حرا، وإنما قلنا بثبوت السراية هنا؛

لأن هذه السراية تحصل بعتق السيد بعض العبد (فإنه إذا أضاف) العتق (إلى النصف) من ذلك العبد، وقال: أعتقت نصف هذا العبد (سرى) العتق إلى باقيه فصار حرا إن كان هذا العبد كله لهذا المعتق وأما إن كان له بعضه فقط فإنه يقوم عليه فحق عليه إعتاقه إن كان ماله يفي بذلك وإلا فقد عتق منه ما عتق، وإنما سرى العتق إلى نصفه الآخر (لأنه) أي هذا النصف المعتق (بعض) من العبد، (و)إذا كان موجب هذه السراية هو عتق البعض من العبد فإن (اليد) أيضا (بعض) من جسد العبد فوجب أن يقضي عتقها أيضا بالسراية إلى جملة العبد، وأعضائه الأخرى فلا فرق بين عتق عضو معين وعتق جزء شائع كنصف العبد -مثلا- في اقتضاء ذلك وإيجابه هذه السراية؛ إذ الكل بعض من الجسد، وكون ذلك عضوا معينا وهذا جزءا شائعا غير معين مما لا مدخل له في التأثير في بناء الحكم في ذلك، فما يفهم من وجود الفارق بين الجزئين يجب نفيه، والحكم بالتسوية بين عتق العضو كاليد والجزء الشائع كالنصف في اقتضاء ذلك كله السراية، فتقرر بذلك إلحاق عتق العضو المعين بعتق البعض الشائع كالنصف في هذا الحكم -السراية-.

(و)كون المصير إلى (هذا) الإلحاق صحيحا ببنائه على نفي الفارق أمر (يغلب على ظن بعض المجتهدين) إذ يراه إلحاقا شرعيا؛ لأن العتق لا يتجزأ (و)إن كانت (مساواة البعض المعين) كاليد (للبعض الشائع) كالنصف والربع، (في هذا الحكم) أمرا (غير مقطوع به)، وانما هو مظنون فقط، وإنما لم تكن هذه المساواة قطعية (لأن هذا النوع من المفارقة) التي بين الشيوع والتعيين (لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير) في منع هذا الإلحاق، فإنه قد يكون للمعين حكم وللشائع حكم آخر؛ لاستحالة امتلاك المعين وحده كاليد من العبد وإمكان امتلاك الجزء الشائع منه كالنصف أو لأن التعيين يفيد الحصر دون الشيوع أو لغير ذلك من موجبات تأثير هذه المفارقة.

وعلى الجملة هذا الصنف المظنون ليس من هذا الجنس الذي كلامنا فيه -وهو كون المسكوت عنه مثل المنطوق به- وإنما هو متعلق بأذياله معنى لشبهه به من الوجه الذي تقدم بيانه.

(ومن هذا الجنس) الذي كلامنا فيه -وهو كون المسكوت عنه مثل المنطوق به- (ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم) -وهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة- وهذا يجرى في أدلة شرعية (كقوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ (للأعرابي الذي جامع امرأته) عمدا (في) نهار (رمضان) كما في الصحيح: " (أعتق رقبة". فإنا نعلم أن) هذا الحكم لا يختص بهذا الأعرابي فـ(ـالتركي والهندي) وغيرهما من أتى منهم بهذا الفعل (في معنى) هذا (الأعرابي) فيلزمه هذا الذي قضي به على هذا الأعرابي، وإنما قلنا بهذه المساواة في هذا الحكم (إذ علمنا) على قطع (أن) كون (ذلك) الشخص أعرابيا (لا مدخل له في) هذا (الحكم) إذ مناطه انتهاك حرمة الصوم، أو انتهاك حرمة الصوم بالجماع.

(و)كما نعلم هذا من هذا الدليل (نعلم منه) كذلك (أن العبد) الذي صدر منه هذا الانتهاك هو (في معنى الحر) المفلس الذي صدر منه هو أيضا هذا الانتهاك (فـ)ـكلاهما (يلزمه الصوم) كفارة لفعله ذاك، وإنما قلنا بأن الحر المفلس كالعبد (لأنه شاركه في وجوب الصوم) عليه، إذ لا مال لأي منهما يتوصل به إلى تحصيل العتق.

(و)في مقابل ذلك كله (لا نرى الصبي في معناه) معنى العبد وان كان لا مال له (لأنه لا يشاركه في اللزوم) لزوم الكفارة عليه (وللّزوم مدخل في التأثير) في حصول الحكم حين وجوده، وعدمه حين عدمه.

هذا ما يتعلق بحال هذا الفاعل الذي هو منتهك حرمة الصوم وما يؤخذ منه من فقه وحكم، وما يقتضيه النظر في حقه.

قال في شفاء الغليل: " أما البلوغ فمراعى، فلو جامع الصبي في نهار رمضان وهو صائم، فلا كفارة عليه؛ لأنها - على الجملة - منوطة بنوع جناية على حق الله عَزَّوَجَلَّ، على مذاق العقوبات، وقد بان من الشرع أثر الصبا في إسقاطه، فلا يلحق به الصبي.

وأما العبد، فيلحق به. وهو كالحر المعسر، لأنهما - في التكليف ووجوب عبادة الصوم - يستويان، ولم يعرف للرق تأثير في التسليط على إفساد العبادات.

وأما المرأة فملحقة عند أبي حنيفة - وهو أحد قولينا - بالرجل، وإن لم يتعرض لها رسول الله ﷺ، لأن كل عقوبة منوطة بالجماع، سوى الشرع فيها بين الرجل والمرأة. ونحن قد تفرق -على قول-: لأنها ما أفطرت بالجماع؛ أو لأن للأنوثة تأثيرا في إسقاط الغرامات المالية المتعلقة بالجماع: كالمهر، وثمن ماء الغسل، وغيره"(١).

(و)أما (إن نظرنا إلى المحل) -محل هذا الفعل الذي هو الوقاع- فإننا نجد أنه أهل هذا الفاعل (ف)إنه (قد واقع أهله) أي زوجه، وهذا الوصف - وهو كون المحل زوجة - وصف طردي لا مدخل له في التأثير في بناء هذا الحكم، فإذا ثبت ذلك وتقرر وجوده (ف)إنه (يعلم) به (أنه لو واقع مملوكته) أمته، لكان كوقاعه زوجته بلا فرق، إذ لا فرق بينهما (فهو) أي وقاعه مملوكته (في معناه) أي معنى جماعه زوجته (بل لو زنى بامرأة) ما اختلف حكمه عن حكم من جامع زوجه او أمته بل إذا نظر إلى انتهاكه حرمة الصوم بهذا الفعل

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١٦).

المحرم الذي هو الزنا (فـ)ـإنه قد يقضى في حقه بأنه (هو بـ)ـإخراج (الكفارة أولى) وأحرى بذلك من غيره ممن وجبت هذه الكفارة عليه ممن ذكر؛ إذ جرمه أعظم.

هذا ما يتعلق بالمحل المنكوح على وفق العادة و(أما) انتهاك حرمة الصوم بما ليس جاريا على وفق العادة كـ(ـاللواط) وإتيان الذكران، (و) بـ(ـإتيان البهيمة) كالبقرة والأتان، (و)إتيان (المرأة الميتة هل هو في معناه) أي في معنى ما ذكر من وقاع المنكوحة كالزوجة والأمة أو لا؟

القول بالمساواة في المعنى في ذلك ثم القضاء بالوحدة في الحكم الذي يكون عنه (ربما يتردد فيه النظر) للفوارق التي بين المحلين، ومنها الاختلاف بمقتضى العادة من حيث كون المرأة الحية محل هذا الفعل بالعادة والفطرة بخلاف الذكر والبهيمة وميتة الآدمي فإن ذلك غير عادي ولا فطري فيه، ثم إن الصنف الأول يشتهى بالفطرة دون الصنف الثاني ذاك، فإنه مما ينفر منه الطبع السليم (و)لكن الحكم (الأظهر) أنه الصواب وأنه الصحيح هو (أن اللواط مثل وقاع المرأة الحية إذ هو (في معناه) من حيث إنه جماع واقع في آدمي قد يشتهى بالانحراف عن الفطرة والتحلي بصفة الفسق والفجور هذا ما يستفاد من الأحكام بنظرنا إلى هذا المحل على وجه الجملة.

وفي هذا المعنى قال المصنف في شفاء الغليل: " وأما القيود في حق المحل- وهو المرأة- فلا تأثير للحرية ولا للحل قطعا، فالأمة والأجنبية في معنى المنكوحة الحرة: إذ لم يعرف للنكاح وللحل مدخل في إيجاب الكفارة، فالتحق ذلك بالزمان المخصوص والمكان المخصوص، إذ لا مدخل لهذه الأوصاف في التأثير، ولا في تأييد المؤثر، إذ عقل أن الكفارة وجبت لنوع جناية على حق الله تعالى والجناية لا تتأثر بهذه الصفات، كما لا تتأثر بالزمان والمكان.

وأما جماع الميتة والبهيمة والإتيان في غير المأتي -[يعني من الرجال والنساء]-، فهو في محل النظر:

فالشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يوجب الكفارة؛ فإنه قضاء شهوة بالجماع. بخلاف الإنزال بين غضون السمن والأفخاذ. فإن ذلك ليس جماعا.

وأبو حنيفة يقول: هذا يسمى جماعًا مجازًا، وليس المحل محل الشهوة في الأصل، إلا في حق المضطر. فلا تتعدى إليه الكفارات"[١].

(و)أما (إذا نظرنا إلى) ذات هذا (الصوم المجني عليه) المنتهك حرمته (فـ)ـإنه (قد جرى) انتهاكه والجناية عليه بـ(ـوقاع) هذا (الأعرابي في يوم معين وشهر معين) وهو شهر رمضان.

وهذا التعيين لا مدخل له في التأثير في بناء الحكم في ذلك، فإذا تقرر هذا (فـ)ـإنه (يعلم) أن الزمان المعين لا مدخل له هنا في التأثير، وعليه يعلم (أن سائر الأيام في ذلك الشهر) هي في معنى ذلك اليوم الذي وقع فيه ذلك الفعل (و)هكذا (سائر شهور رمضان) التي تكون في سنوات متعددة فإنها مثل رمضان الذي وقع فيه ذلك الفعل إذ كلها (في معناه) وحاله في هذا الشأن، فلا فرق بينها وبينه؛ إذ الكل رمضان والصوم فيه عبادة عامة يجب على كل مكلف أداؤها في زمانها المقدر لها شرعا، فكل صوم لرمضان هو في معنى هذا الصوم المجني عليه، وكل جناية عليه وانتهاك له هو في معنى الانتهاك الحاصل لهذه الصوم.

(و)أما (القضاء) أي قضاء الصوم وصوم (النذر) فإنه (ليس في معناه لأن حرمته) أي حرمة ما ذكر من النذر والقضاء (أخف و)أخفض رتبة من حرمة صوم رمضان؛ إذ (حرمة) صوم (ر مضـ اذ اعظم) لكونه أحد أركان الإسلام،

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١٧).

والشعيرة التي تميزت عن غيرها من الشعائر بكونها لرب العالمين كما ورد في بعض الأخبار، وبناء على ذلك (فـ)ـإن خرق حجاب هيبة هذه الحرمة و(هتكها) أقبح و(أفحش، و)هذا الأمر بين إذ (للحرمة) باعتبارها من مناطات الأحكام الشرعية (مدخل في) بناء (جنس هذا الحكم) الذي فيه التسوية وعدمها فقوتها مؤثرة في الإيجاد للحكم الملائم لها، فإن انحطت تلك القوة اختلف الحكم الذي يكون عنها عن الأول؛ إذ هذا الثاني يكون دونه.

هذا ما نستفيده من نظرنا إلى الصوم المنتهك حرمته المجني عليه.

قال في شفاء الغليل: " وأما قيود العبادة، فهي مرعية. فأما إفساد الحج بالجماع، فقد ورد نص بالواجب فيه، وأما القضاء والتطوع وغير صوم رمضان- فلا يلتحق به. إذ عرف من الشرع تعظيم هذا الشهر الحرام. فكان له تأثير في تفخيم الجناية وتفاحشها. فلم تحذف هذه القيود"(١).

(و)أما (إن نظرنا إلى نفس هذا الفعل) الذي وقع به انتهاك هذه الحرمة وهو الوقاع (فـ)ـإنه يرد في مجرى هذا النظر سؤال وهو (هل يلتحق به) أي الوقاع (الأكل والشرب وسائر المفطرات) بحيث يترتب على ذلك كله القضاء والكفارة، أم أن الكفارة مخصوصة بالانتهاك للصوم الحاصل بالوقاع وحده؟

(هذا) الإلحاق من حيث ثبوته وحصوله واقع (في محل النظر) لما فيه من الاحتمال المتعارض (إذ يحتمل أن يقال) في تقرير وجه وجوب هذه الكفارة (إنما وجبت) هذه (الكفارة لـ)ـأجل حصول (تفويت الصوم) وإفساده (و)ما (الوطء) إلا (آلته) فكان من الآلات التي يتحقق بها إيجاده وتحصيله، وإذا كان مناط هذا الحكم الذي هو التكفير هو تفويت الصوم وإفساده وانتاك حرمته،

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١٨).

فان الذي يجب به حصول هذا الحكم ووجوده سواء حصل بالوقاع أو غيره (كما يجب القصاص) على القاتل (لـ)ـأجل (تفويتـ)ـه (الدم) وازهاقه النفس التي حرم الله تعالى (ثم) بعد حصول هذا المناط الذي هو إزهاق هذه النفس لا يلتفت إلى ما كان الآلة التي حصل بها هذه الإزهاق فإن (السيف والسكين وسائر الآلات) التي يتحصل بها ذلك لا فرق بين ما حصل من ذلك ببعضها وما حصل بالبعض الآخر منها، اذ هي الآلات كلها في تحصيل ذلك (على وتيرة) أي طريقة (واحدة) من حيث ما يكون عنها من أثر وهو -هنا- إزهاق الروح.

(و) كما يحتمل أن يقال هذا في بيان وجه تعليق هذه الكفارة بهذا الانتهاك (يحتمل) كذلك أن يوجه قصرها على الانتهاك الحاصل عن الوقاع وحده وذلك يتبين بـ(ـأن يقال: الكفارة زجر، و)ردع عن ارتكاب هذه الموبقة -انتهاك حرمة الصوم- والدفع إلى هذا الانتهاك والإغراء عليه بالوقاع ليس كدفع غيره -كالأكل والشرب- إليه والإغراء عليه من حيث القوة والضعف لأن (دواعي الوقاع) الغريزية شديدة الدفع إليه (لا تنخنس) أي لا تدبر ولا ترجع إذا هاجت (بمجرد وازع الدين) -الإضافة هنا قد تكون بيانية فيكون معناه بمجرد الدين الذي هو وازع عن ذلك، وقد تكون من إضافة المسبب إلى السبب، فيكون المعنى: بمجرد الوزاع الذي يكون من الدين، وهو أساسه الخوف من العذاب في الآخرة والرجاء في دخول الجنة، وهذا قد يخف خطبه في النفوس لما يعتري النفس من الطمع في المغفرة ومن الموت على التوبة.

خلاصة الكلام أن الهيجان الغريزي ودواعي الوقاع لذته هذا الطبع الغريزي وقوته القاهرة قد لا يصده الوازع الديني المذكور (فافتقر) تحصيل ردعه وزجره (إلى كفارة زاجرة) عنه، هذا هو ما عليه داعية الوقاع فشدتها

وحدتها قاهرة غلابة حتى أنه ليصعب صدها وردعها (بخلاف داعية الأكل) فإنها ليست بمنزلتها من حيث الشدة والحدة، هذا ما يحتمله أمر هذا الفعل -الوقاع- من حيث اختصاصه بهذا الحكم.

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذه الغريزة -غريزة الجماع- وقد وصفها بهذه الحدة والقوة التي لا يساويها غيرها فيها، لكن قد يقال من وجه آخر: إن غريزة الجوع وشدة العطش ليستا دون هذه الغريزة في القوة؛ فالجائع قد يقدم على القتل والفتك إذا سلطته قوة الجوع على ذلك، ومثل الجوع في ذلك العطش الشديد، ومن هنا قد يقال: إن هذه الغرائز كلها حادة شديدة القوة على وجه قاهر غالب، ومقتضى هذا جاز التسوية بينها، وبذلك لا يعدم من سوى بينها جواز التمسك بهذا الذي ذكر.

(و)على كل (هذه) الأحكام الفقهية كلها مبتناها على (ظنون) وهي (تختلف بالإضافة إلى) اعتبارات (المجتهدين) وما يرونه دليلا على ذلك مما لا يرونه كذلك، فبعضهم قد يرى بموجب اجتهاده ونظره الفقهي وصفا في ذلك المحل مؤثرا، وغيره قد يرى أنه ليس كذلك، ثم إن كلا منهما قد يحكم في ذلك بما أداه إليه اجتهاده.

وبناء على هذا اختلف الفقهاء في هذه المسألة. قال المصنف في شفاء الغليل: " وأما الجماع نفسه، فقد ذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى حذف قيوده، وأوجب بابتلاع الحصاة، وقال: الجناية من حيث كان إفسادا، والكل مفسد: موجب للقضاء مفوت لفضيلة الوقت.

وأبو حنيفة اعتبر كمال الإفطار بمقصود تتشوف النفس إليه فإن هذه عقوبة بإزاء جناية، فتتأثر بما يؤثر في إثارة باعثة التشوف. فساعده عليه الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وزاد، فاعتبر كونه جماعا: لأن توقان النفس إليه لا يسكن

بمجرد وازع الشرع؛ وقد ظهر للجماع المحظور تمييز في الشرع عن غيره، إذا صادف الحج أو ملك الغير"[1].

وبعد تقرر صورة هذا الفقه ومستنده في الذهن قد يرد بسبب ذلك سؤال على النفس (و)هو (هل يسمى إلحاق الأكل) والشرب (ها هنا بالجماع قياسا) أو لا؟ هذا هو السؤال الوارد في هذا المقام بناء على ما ستأتي الإشارة إليه.

اما الجواب المتقرر في ذلك فهو أن العلماء لم يتفقوا على أنه يسمى قياسا، بل (اختلفوا فيه فقال أصحاب أبي حنيفة): إنه (لا قياس في الكفارات، و)بناء على ذلك يرون أن (هذا) الإلحاق (استدلال وليس بقياس) بمعناه الاصطلاحي (بل هو استدلال على تجريد) أي تخليص (مناط الحكم) وفصله عما يلتبس به من الأوصاف الأخرى الطردية (وحذف) ذلك (الحشو) من الاعتبار، والمراد بالحشو -هنا- هذه الأوصاف الطردية، وإنما سميت حشوا لأنها زائدة باعتبار أنها غير مؤثرة في الحكم، والطريقة المتبعة في ذلك السبر والتقسيم.

(و)تسمية هذا بالقياس أو الاستدلال أمر فيه سعة؛ إذ (لفظة القياس اصطلاح) موضوع (للفقهاء) ولكنهم لم يتفقوا على معنى له معين مجمع عليه على وجه تفصيلي، وبذلك (ف)إنه (يختلف) ما تقع عليه هذه اللفظة لديهم عند (إطلاقها) فيكون ذلك الاختلاف (بحسب اختلافهم في) المعنى الذي وقع عليه (الاصطلاح) في وضع هذه اللفظة له.

وإذا كان هذا هو حال هذا المصطلح الذي هو القياس من حيث وضعه وما وضع له (ف)إني (لست أرى) المصير إلى (الإطناب) وإطالة الكلام (في) إيراد ما للفقهاء من إطلاق لهذا المصطلح متى أطلقوه، ولا في (تصحيح

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١٨، ٢١٩).

ذلك) الإطلاق المعين الذي قد يظهر أنه صحيح من جملة ذلك الإطلاق (و) لا في إبطال ما ظهر من ذلك أنه باطل ولا في السعي إلى (إفساده) وسقوطه؛ (لأن أكثر تدوار) أي دوران (النظر) وإعمال الذهن (فيه) من حيث البحث عن مطابقته لما وضع له من معنى إنما هو (على اللفظ) من جهة دلالته اللغوية، ثم بناء التصحيح والإفساد اللذين قد يصار إليهما في ذلك على مقتضى هذه الدلالة. وكل ما قد يدعى رجحانه في ذلك ربما يدعى الخصم فيه خلاف ذلك، فيؤول الأمر إلى الترامي بمباحث لغوية متعلقة بهذه اللفظة، وفي واقع الأمر الأخذ بأي منها أمر فيه سعة ما دام الأمر مداره على الاصطلاح الذي للناس في وضعه سعة، فمحط النظر والبحث الأصلي هنا هو تقرير أصناف الإلحاقات وما انطوت تحته من أجناس، ومن قال بها أو ببعضها.

(و)القول (على) وجه (الجملة) في هذا الشأن هو أن ما هو قطعي في هذا العمل الفقهي الذي هو الإلحاق لا يظن أن أحدا قد ينكره أيا كان (فلا يظن بالظاهري) الذي تقرر أنه (المنكر لـ)ـحجية (القياس) وكونه دليلا شرعيا (إنكار) الإلحاق (المعلوم) المدرك عن علم (والمقطوع به) المجزوم بثبوته (من هذه الإلحاقات) كإلحاق المسكوت الذي هو أولى بالحكم من المنطوق و(لكن لعله ينكر) الإلحاق (المظنون منه) فقط، (و)في توجيه رأيه في هذا الشأن قد (يقول: ما علم قطعا) من الأوصاف (أنه لا مدخل له في التأثير) في بناء الحكم في محله (فـ)ـهو طردي. والاختلاف الذي يكون به بين ما هو قائم به وما هو خال منه اختلاف لا تأثير له إذ ما (هو) إلا (كاختلاف الزمان) الذي يعرض للمكلفين (والمكان) الذي اختلف حلولهم به (و)اختلافهم في (السواد والبياض والقصر والطول) وإذا قطع بأنه كذلك (فـ)ـإنه (يجب حذفه عن درجة الاعتبار) له من حيث بناء الحكم في محله، فيجب عده معدوما كأنه لا وجود له أصلا.

هذا ما يتعلق بهذا الوصف الذي قطع بأنه ملغى اعتباره وبذلك يقضى بعدمه.

(أما ما) يعني أما الوصف الذي (يحتمل) أن يكون له مدخل في التأثير في بناء الحكم كما يحتمل أن لا يكون له مدخل في ذلك (فـ)إنه (لا يجوز حذفه) وإزالته (بالظن) ظن كونه لا مدخل لـه في ذلك. (و)لكن (إذا بان) وظهر (لنا) بطريق صحيح ثبوت انعقاد (إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) على (أنهم عملوا بـ)ـمقتضى (الظن) وموجبه في مجرى اجتهاداتهم وبنائهم الأحكام الفقهية (كان) عملهم (ذلك دليلا على) قيام الظن مقام العلم و(نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل) به وبناء الأحكام الفقهية عليه.

وقد بان أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يعملون الظن في بناء هذه الأحكام، وإنما قلنا بأنهم يعملون الظن في هذا البناء (لأن المسائل) الفقهية (التي) لم يتفقوا على أحكامها بل (اختلفوا فيها و)قد كانوا (اجتهدوا) في طلب أحكامها؛ (كمسألة الحرام) وهي قول الرجل لمنكوحته: أنت على حرام (ومسألة) ميراث (الجد) إذا اجتمع مع الإخوة (و)مسألة (حد الخمر) فيه إضافة المسبب للسبب أي الحد الذي يكون عن الخمر (و)كذلك مسألة المرأة (المفوضة) -بكسر الواو- أي التي فوضت لزوجها تقدير مقدار مهرها وتحديده، لكنه توفي قبل أن يحدد مهرها وقبل أن يدخل بها (وغيرها من المسائل) التي هي من صنف هذا الذي ذكر، وقد تقدم ذكر بعض منها، وهي كلها مسائل أحكامها (ظنية) مبنية على الظن فقط، (وليست قطعية) مبنية على القطع والجزم، وإذا كانت كذلك -وهي أنها مبينة على الظن فقط- فهذا دليل على أن الأخذ بالظن في بناء الأحكام أمر مجمع عليه.

هذا ما يتعلق بجهة هذا الإلحاق من حيث حال تفاوته في الرتبة.

وبعد إنجاز بيان هذه الجهة من هذا الموضوع -إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به- ننتقل إلى تخصيص جهة أخرى منه بالقول وهي الطريق الموصل إلى هذا الإلحاق، فنقول:

من المعلوم أنه لا سبيل إلى بناء حكم فقهي إلا بطريقه الموصل إليه وهذا يجري في كل حكم فقهي، ومنه الحكم الذي يبنى بهذا الإلحاق، فوجب بيان صورة الطريق الموصل إليه وإن كان قد يؤخذ على وجه ما من الكلام السابق.

(وعلى) وجه (الجملة فلإلحاق المسكوت عنه) يعني المسكوت عن حكمه (بالمنطوق) بحكمه (طريقان متباينان) يعني مختلفين:

(أحدهما) الطريق الذي يكون فيما يكون فيه المسكوت عن حكمه أولى بالحكم من المنطوق بحكمه، وهذا الطريق يتحقق بنفي الفارق، وصورة هذه الطريق هي (أن لا يتعرض) المجتهد في هذا الإلحاق (إلا لـ)ـنفي (الفارق، و)بيان (سقوط) اعتباره وعدم الالتفات إلى (أثره) وما يظن أنه يفيده من أثره وحكمه (فيقول) في مجرى ذلك: (لا فارق) بين هذا المسكوت عن حكمه وبين هذا المنطوق بحكمه (إلا كذا) كالطول والقصر -مثلا- (وهذه مقدمة) أولى هنا.

(ثم) بعد ذلك (يقول ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير) في بناء الحكم (وهذه مقدمة أخرى) فيضم هذه المقدمة إلى التي قبلها، (فيلزم منه) أي من هذا الذي ذكر من المقدمتين (نتيجة) وهي ما يكون عن ذلك من حكم (وهو أنه لا فرق في الحكم) بين ذلك المسكوت عن حكمه وبين ذلك المنطوق بحكمه من حيث استحقاق ذلك الحكم، وجريان صلاحيته لهما.

(وهذا) المسلك -الطريق- (إنما يحسن) المضي عليه في هذا الشأن -الإلحاق- (إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل) في الماهية المعتبرة في الحكم وذلك (كقرب الأمة من العبد) سواء كانت الأمة أصلا أو فرعا، ومثلها

العبد في ذلك، والذي جعل أحدهما قريبا من الآخر هو الرق ، فصار كل واحد منهما في ذلك في معنى الآخر، وإنما قيل بحسن المصير إلى هذا الطريق في هذا الحال (لأنه لا يحتاج) فيه (إلى التعرض لـ)ـإثبات (الجامع) بين الأصل والفرع وبذل الوسع في إثبات كونه الجامع بينهما، وإنما لا يحتاج لذلك (لكثرة ما فيه) أي في هذا التقارب بين الأصل والفرع (من) شدة (الاجتماع) في مناط الحكم، حتى كأنهما في حقه شيء واحد.

هذا هو الطريق الأول في هذا الشأن.

(الطريق الثاني) هو الإلحاق المستند إلى مساواة المسكوت عن حكمه بالمنطوق بحكمه.

وهذا الطريق يتحقق بـ(ـأن يتعرض) المجتهد (لـ)ـإثبات (الجامع) بين الأصل والفرع، وإثبات أنه الجامع بينهما حقا (ويقصد) في عمله هذا (نحوه) لإثباته (و)في مجرى عمله (لا يلتفت إلى الفوارق) التي قد تكون بين الأصل والفرع، فلا يعتبرها (وإن كثرت) لأنها كلها أوصاف طردية لا مدخل لها في التأثير في بناء الحكم (و)في مقابلة ذلك (يظهر) ثبوت (تأثير) ذلك (الجامع في الحكم) المسند إليه ، ويكون ذلك الإظهار ببيان قوة المناسبة بين ذلك الجامع والحكم المتعلق به .

وفي مجرى هذا العمل ومساره يعبر المجتهد عن صورة عمله هذا (فيقول: العلة) التي في الأصل) كالخمر - مثلا - هي (كذا) كالإسكار في الخمر (و) هذه العلة (هي) نفسها (موجودة في الفرع) كالنبيذ مثلا، وإذا تقرر ذلك (فـ)ـإنه (يجب الاجتماع) اجتماع الفرع والأصل (في الحكم) كالتحريم في حق الخمر والنبيذ -مثلا- (وهذا) الضرب من الإلحاق (هو الذي يسمى قياسا) عند أهل الفقه والأصول (بالاتفاق) بينهم.

(أما) الضرب (الأول) من الإلحاق وهو ما كان محصلا بنفي الفارق (ففي تسميته قياسا خلاف) بين أهل العلم، والمشهور أنه يطلق على فرعه مفهوم الموافقة أو المفهوم الموافق، أو فحوى الخطاب وغير ذلك من مصطلحات وضعت له، ومن لم ير أن هذا قياس فهو يقول بذلك (لأن القياس) المراد هنا هو (ما قصد به الجمع) في الحكم (بين شيئين) وهما الأصل والفرع، (وذلك) الإلحاق المحصل بنفي الفارق لم يقصد فيه هذا الجمع وإنما (قصد فيه نفي الفرق) بين الأصل والفرع (فحصل الاجتماع) بين الفرع والأصل (بـ)ـهذا (القصد الثاني) الذي هو قصد نفي الفارق (لا بالقصد الأول) الذي قصد الجمع بين الشيئين، (فلم يكن) هذا الإلحاق (على صورة المقايسة) أي القياس (بالإضافة إلى) اشتراط (القصد الأول) في حقيقة القياس، وهذا القصد هو قصد الجمع بين الشيئين -الأصل والفرع- هنا.

(و)هذا (الطريق الأول الذي) أساسه (هو التعرض للفارق) بين الأصل والفرع، وهذا التعرض للفارق يكون من حيث بيانه، ثم التعرض لدفع اعتباره (ونفيه ينتظم) ويتحصل وجوده (حيث لم تعرف علة الحكم) الذي يلحق فيه الفرع بالأصل، ولا ينتظم في ذلك وحده (بل ينتظم) ويتحصل وجوده (في حكم لا يعلل) كأحكام العبادات التي هي أمور توقيفية.

(و)كما ينتظم هذا الطريق فيما ذكر (ينتظم) كذلك (حيث عرف أنه) أي الحكم (معلل لكن لم تتعين العلة) أي لم تحدد معينة مدركة لنا، وإنما قلنا بحصول هذا الانتظام لهذا الطريق قبل معرفة كون محله معللا لما يخطر ببالنا من ذلك قبل هذه المعرفة.

ولتقرر ذلك في نفوسنا (فإنا نقول) مثلا: (الزبيب في معنى التمر في) جريان حكم (الربا) فيه (قبل أن يتعين عندنا) ما هو مناط (علة) هذا الحكم (الربا)

يعني قبل أن يتعين عندنا (أنه الطعم) بضم الطاء، أي ما يؤكل (أو القوت) وهو ما تقوم به البنية، وتتأتى الحياة والبقاء به من الطعام (أو الكيل).

(و)كذلك (ينتظم) هذا الطريق ويتحصل (حيث ظهر أصل العلة وتعين) وحدد مدركا (أيضا، ولكن لم تتلخص) أي تتميز وتكن خالصة (بعدُ أوصافها) بحيث يعين منها ما هو من العلة منها وما ليس منها (ولم تتحرر) مما يخالطها مما ليس منها معينة مبنية (بعد) -مبنيا على الضم مقطوعا عن الإضافة؛ أي بعد ظهوره على هذا الحال- يعني أنه لم تتحرر بعد هذا الظهور (قيودها وحدودها) التي بها تمام ماهيتها وحقيقتها إذ لكل ما هو علة ما يكون به تمامه وحقيقته من قيود وحدود، وخاصة إذا كان علة مركبة كما في "القتل العمد العدوان المكافئ" مثلا.

(أما الطريق الثاني وهو) ما قصد به (الجمع) بين الأصل والفرع (فـ)ـإنه (لا يمكن) انتظامه وحصوله (إلا بعد تعين العلة) في الأصل أي بعد إدراكها بعينها، (و)لا يكون ذلك إلا بعد (تلخيصها) يعني تخليصها وتنقيحها مما قد يلتبس بها هي (بحدها وقيودها) التي تتقوم بها (و)بعد (بيان تحقيق وجودها بكمالها) وتمامها (في الفرع) وهو المقيس.

هذا ما يتعلق بشأن انتظام هذين الطريقين وما عليه حال كل واحد منهما في ذلك.

(وكل واحد من) هذين (الطريقين) من الإلحاق (ينقسم إلى) طريق (مقطوع به) فما كان فيه المناط في المسكوت عن حكمه أقوى من المنطوق بحكمه فإن طريق الإلحاق فيه قطعي؛ وذلك كالضرب والتأفيف، وكذلك ما كان قائما على نفي الفرق؛ كما في الأمة والعبد فإن طريق الإلحاق فيه -كذلك- قطعي (وإلى مظنون) وهو ما كان قائما على المساواة في المناط، أو

ما كان مظنونا من قسم التنبيه بالأدنى على الأعلى، وقد تقدم التمثيل له آنفا في مناقشة الظاهرية، وكل هذا يؤخذ مما سبق ذكره مبينا مفصلا.

وفي بيان أضرب هذا الذي لا يحتاج فيه إلى الجمع بين المقيس والمقيس عليه، وإنما يكتفى فيه بنفي الفارق قال المصنف في أساس القياس: "المسلك الأول: ما يعبر عنه بأنه في معنى الأصل، كما (...) في الأمة مع العبد، وكقوله ﷺ: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وُجد بعينه"، فإنا نقول: أيّما امرأة اشترت وأفلست فهي في معنى الرجل.

ومستند هذا التوقيف هو قوله: "حكمي في الواحد حكمي في الجماعة"، وهذا مع الالتفات إلى معرفتنا قطعا بعادة رسول الله ﷺ في تركه الالتفات إلى ذكورة العاقد للبيع وأنوثته حتى عرفنا أنه لا مدخل لها في التأثير وأن مدخلها كمدخل الطول والقصر والسواد والبياض والشباب والكهولة واختلاف المكان والزمان، حتى إن هذا الجنس مما لا تحسن تسميته قياسا-أيضا-لأن اسم الرجل قام مقام اسم الإنسان أو مقام المشتري (...).

فإنما صار العمل بهذا الحديث قطعيا لإجماع الأمة على قبوله والعمل به، ولوفاء رسول الله ﷺ به في أحكام خارجة عن الحصر في تفاصيل شرعه، فصارت عادته في ذلك مفيدا للقطع"[١].

ثم قال: "المسلك الثاني في الإلحاق: هو هذا بعينه -يعني ما يعبر عنه بأنه في معنى الأصل- لكن يكون سقوط أثر الفارق معلوما بالظن الغالب لا بالقطع.

---

(١) أساس القياس، ص: ٦١، ٦٢.

مثاله قولنا إذا أضاف العتق إلى بعض معين يسري كما إذا أضاف إلى نصف شائع؛ لأنا لا نتعرض للجامع ولا لعلة السراية، ولكنا نقول: كما نعلم أن في معنى العبد قبل أن تتخلص لنا علة السراية فكذلك نعلم أن المعين في منعى الشائع؛ لأن قصر العتق على المعين أبعد من قصره على الشائع، فالتسوية فيه أولى. لكن هذا ظني (...) والمقصود أن الفارق إذا كان معينا، حتى أمكن أن يقال: إنه لا فارق إلا كذا فظهر سقوط أثره في اقتضاء الحكم بظن غالب كما حذفه كما لو ظهر بيقين"[1].

ثم قال: " المسلك الثالث: هو التنبيه بالأدنى على الأعلى، فقد قال تعالى: " فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما"، ولم يتعرض للضرب القتل بالنهي عنهما، ولكن هذا وإن كان مسكوتا عنه فهو مفهوم عنه فهما أوضح من التعرض للجميع بالعموم؛ إذ لو قال: " ولا تؤذهما" كان يفهم منه تحريم الضرب والتأفيف والنهي بهذا العموم على وجه واحد، وإن خصص بالذكر التأفيف الذي هو أدنى الدرجات صار الضرب أولى بالفهم (...) هذا الطريق أيضا كالتوقيف بالنطق الصريح بل أبلغ منه.

المسلك الرابع: هذا الطريق بعينه -يعني التنبيه بالأدنى على الأعلى- لكن يكون التنبيه فيه بالأدنى على الأعلى بطريق الظن لا بطريق القطع؛ كقوله تعالى: " ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"، فهذا تنبيه ظاهر على من قتل عمدا، فهو أولى بالتحرير؛ لأن الخطأ إذا افتقر إلى الكفارة فالخطيئة والعمد أولى بذلك، وكأن تخصيص الخطأ للتنبيه على أن العمد أولى، إلا أن هذا غير مقطوع به؛ إذ يحتمل أن يقال: الكفارة إنما تقوى على تمحيص الخطأ، أما الكبيرة العظيمة -التي قال تعالى فيها: " ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه

(١) ن. م. ص: ٦٦، إلى: ٦٨.

جهنم خالدا فيها" وأوجب القتل على صاحبها- فالكفارة متى تقوى على تمحيصها؟ (...).

وهذا المسالك الأربعة هي التي لا نفتقر فيها إلى ذكر الجامع، بل نلحق المسكوت بالمنطوق من حيث نتعرض للفارق وأنه لا فارق إلا كذا، وهذا الفارق نعلم أنه لا مدخل له في التأثير، فيبقى الحكم منوطا بالباقي"[1].

هذا منتهى الكلام على هذه المقدمة الثالثة، وبذلك ينتهي الكلام في بيان متضمنات هذه المقدمات الثلاث.

(فإذا تمهدت هذه المقدمات) وتوطأت متضمناتها المعرفية مبينة (ف)ـإنه (يرجع) الآن (إلى) كشف الغطاء عن (المقصود) الذي عقد له هذا الباب الثاني من هذا الكتاب الذي هو كتاب القياس (و)هذا المقصود هو (بيان) المسالك التي تفضي إلى (إثبات العلة) في محالها، والمقصود بهذه العلة العلة التي تعرض (في الطريق الثاني) وهو الذي قصد به الجمع بين الأصل والفرع في الحكم، هذا الطريق (الذي هو القياس) الاصطلاحي (بالاتفاق) بين أرباب هذا الفن (و)هذا القياس (هو رد فرع إلى أصل) من حيث جعل حكم الفرع مثل حكم الأصل وذلك (بـ)ـمقتضى (علة جامعة بينهما) قضت بوحدة الحكم فيهما.

(و)هذا الضرب من (القياس يحتاج إلى إثبات مقدمتين) تضمنان مادة هذا القياس:

(إحداهما) يعبر عنها بتنقيح مناط الحكم، ومثال ذلك أن يقال (مثلا: إن علة تحريم) الشارع (الخمر) هي (الإسكار) أي إذهاب عقل من تناولها،

---

(١) ن. م. ص: ٧١، ٧٢.

وهذه المقدمة لا تعلم إلا من جهة الشارع؛ لأنها تتضمن حكما شرعيا. هذه هي المقدمة الأولى.

(والثانية) يعبر عنها بتحقيق مناط الحكم، مثاله (أن الإسكار موجود في النبيذ) قائم به.

(أما) المقدمة (الثانية فـ)ـإنه (يجوز أن تثبت بالحس) والمشاهدة (و) بـ(ـدليل العقل، و)بدليل (العرف) أي العادة (وبدليل الشرع) وهو النص الشرعي (و)بـ(ـسائر الأدلة) الأخرى التي يتوسل بها إلى معرفة ثبوت العلة في الفرع. هذا ما تثبت به العلة في الفرع.

وقد أورد المصنف أمثلة هذه الطرق التي تعرف بها العلة في الفرع في شفاء الغليل فقال: " أما إذا وقع النزاع في المقدمة الثانية، وهو: وجود العلة في الفرع، بعد تسليم كون الوصف علة- فهذا يعرف تارة بالحس: إن كان الوصف حسيا؛ وقد يعرف بالعرف، وقد يعرف باللغة، وقد يعرف بطلب الحد وتصور حقيقة الشيء في نفسه، وقد يعرف بالأدلة الشرعية النقلية.

مثال الحسي؛ قولنا في الماء الكثير المتغير بالنجاسة- إذا زال تغيره بوقوع التراب فيه-: أنه سبب مبطل للتغير الحاصل بالنجاسة، فصار كهبوب الريح، وطول المكث. وشكله: أن المزيل لتغير النجاسة يبطل حكم النجاسة والتراب مزيل: فكان مبطلا. فيقول: نسلم أن المزيل للتغير مزيل حكم النجاسة، ولكن لا نسلم أن التراب مزيل، بل هو ساتر كالزعفران والمسك. فيعلم ذلك بأدلة حسية طبيعية.

ومثال العرفي: قولنا: إن بيع الغرر باطل، وبيع الغائب غرر: فكان باطلا. فيقول: أسلم المقدمة الأولى، ولكن لا أسلم أن بيع الغائب بيع غرره فيقال: إنما يعرف هذا من العادة، فيحكم العرف فيه.

وأما مثال اللغوي، فكقولنا: العتاق يحصل بالكناية المحتملة، والطلاق محتمل للعتاق: فيحصل به. فيسلم المقدمة الأولى، وينازع في الثانية، وهي: كون الطلاق محتملا للعتاق، فيطلب من مدارك الكنايات ومآخذ التجاوزات والاستعارات.

وأما ما يثبت بالنقل، فكإثباتنا كون النباش سارقا، بقول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» وإثباتنا كون العقار مغصوبا، بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من غصب قيد شبر من الأرض» الحديث. وإثباتنا كون اللائط زانيا، بقوله ﷺ: «إذا أتى الرجل فهما زانيان». وشكل القياس فيه: أن الزنا موجب للحد، واللائط زان، فوجب عليه الحد.

وأما ما يعرف بتصور ذات الشيء، وطلب حده الجامع المانع فكقولنا: ولد المغصوب مغصوبا، لأن حد الغصب: إثبات يد عادية على المال على وجه تقصير يد المالك عنه؛ وقد جرى. فربما ينازع في هذا الحد وصحته، وربما يسلم، وينكر من وجود في ولد المغصوب، ويقول: ليس اليد عادية، ذا لا مانع من جهته أو لم تقصر يد المالك عنه، فإنه غير دافع له عنه. فيثبت منعه بالتسبب: بإثبات اليد على الأصل، ويستشهد عليه بولد الصيد. ويثبت قصور يد الملك: بيان ثبوت يد الغاصب، وأن يد الملك منتفية شرعا لثبوت يده؛ فالانتفاء كالزوال.

فإذا نوزع في أصل الحد، وقيل: لا، بل الغصب عبارة: عن إثبات يد تزيل يد المالك؛ ولا يد للمالك على الولد ولا على المنفعة حتى تزال- الغصب أو حكمه، حاصل دون تقدير الزوال؛ كالمودع إذا جحد الوديعة، فإنه لم يزل يدا ومع ذلك جعل غاصبا. فهذا ترتيب النظر في التحديات.

وقد يتصل النظر- في هذا الجنس- بتنقيح مناط الحكم؛ مثل أن نسلم أن اسم الغصب غير حاصل، ولكن مناط الضمان من الغصب: حصول اليد

العادية، ونسلم أن اسم السرقة غير حاصل للنباش، ولكن مناط القطع من السرقة: أخذ مال محترم من حرز مثله، ونسلم أن اللائط ليس بزان، ولكن مناط الحد من الزاني: تضييع النساء بقضاء شهوة الفرج في الفرج. وعلى هذا يتغير شكل القياس ويرتد النزاع إلى المقدمة الأولى؛ إذ لا نقول على هذا الطريق: إن الزنا موجب، وإن اللائط زان؛ ولا أن السرقة موجبة، وأن النباش سارق، بل نقول: تضييع الماء بقضاء شهوة الفرج موجب، واللائط متصف بذلك. وأخذ المال المحترم من حرز مثله موجب، وقد وجد في النباش. فينازع الخصم في المقدمة الأولى، ويقول: لا أسلم أن الموجب ما ذكرته؛ بل الموجب: فعل يسمى زنا وسرقة.

فليدرك المسترشد الفرق بين المسلكين؛ فإن النزاع يتحول من مقدمة إلى مقدمة. فهذا هو الطريق.

وغرضنا أن نبين أن جميع براهين الاعتلال إلى مقدمتين ونتيجة يرجع حاصلها إلى دعوى علة لحكم، ودعوى وجودها في محل النزاع، ومحاولة ترتيب الحكم عليها.

ومثاله في العقليات: أن العلم علة كون الذات عالمة، وقد قام العلم بذات الله تعالى: فكان عالما. ومثاله من الحسيات، أن نقول: أن الحيوانية علة التغذي، والإنسان حيوان: فكان متغذيا. وشكله من البراهين أن نقول: كل حيوان متغذ، وكل إنسان حيوان؛ فكل انسان متغذ، فلا يعقل النزاع في النتيجة بعد تسليم المقدمتين. وإذا وقع النزاع في المقدمات أثبت بطريقة. ولا تفارق الفقهيات العقليات في ذلك، إلا أن المسلك الذي يثير ظنا في المقدمتين كاف في الفقه، ولا يكفي في العقليات"[1].

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٣٦، إلى: ٤٤١).

وقال في أساس القياس: "وتلك الأصول التي تدرك النتيجة بها: تارة تقتبس من اللغة فيما يبنى على الاسم كما في الأيمان والنذور وجملة من أحكام الشرع.

وتارة تبنى على العرف والعادة كما في المعاملة ومنه يؤخذ تحقيق معنى الغرر وتحقيق معنى الطعم في دهن البنفسج والكتان والزعفران وغيرها وتارة تبنى على محض النظر العقلي كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف، فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية التي تصير بها الأشياء أصنافا متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقليات.

وتارة تبنى على مجرد الحس كقوله: "فجزاء مثل ما قتل من النعم"، فبالحس بأن البدنة مثل النعامة، والبقرة مثل الحمار الوحش، والعنز مثل الظبي.

وتارة تبنى على النظر في طبيعية الأشاء وجبلتها وخاصتها الفطرية، فإن الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمن عاد طاهرا، ولو زال بإلقاء المسك والزعفران لم يعد طاهرا، لأنهما ستران للرائحة لا مزيلان لها، ولو زال بإلقاء التراب ففيه قولان، ثم: منشأ هذا النظر أن التراب مزيل أو ساتر؟ وإلا فالعلة معلومة محررة وهو زال التغيير، فإن كان التراب في علم الله مزيلا فهو معيد للطهارة قطعا، وإن كان ساترا فهو غير معيد للطاهرة قطعا، فطريق معرفة ذلك البحث عن طبيعة التراب ومناسبته للماء، وهو نظر عقلي محض.

فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية وفيها أصناف أخر يطول تعدادها"[1]. هذا بيان ما يثبت به تحقيق العلة وهو المقدمة الثانية وإيراد أمثلة ذلك كله على وجه مفصل.

وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى الكلام على المقدمة الأولى التي هي تنقيح المناط قائلين:

و(أما) المقدمة (الأولى) التي متعلقها العلة التي تكون قائمة بالأصل (ف)ـإنها (لا تثبت الا بالأدلة الشرعية) النصية (من الكتاب والسنة، و)من (الإجماع أو نوع استدلال مستنبط) كتنقيح المناط بواسطة السبر والتقسيم.

وعلى كل لابد أن يكون مدلولا عليها بالنص الشرعي بلفظ صريح أو ما في حكمه، وهذا أصل في هذا الشأن (فإن كون الشدة) المطربة مثلا (علامة التحريم) ودليلا عليه في الخمر (وضع شرعي) فلا يعلم إلا من جهته (كما أن نفس) هذا الحكم وهو (التحريم) من وضع الشارع (كذلك و)بهذا فـ(طريقه) الذي يثبت به -وهو الدليل الشرعي- هو (طريقه) أي طريق كون ما ذكر علة ، فكل منهما مأخذه النص الشرعي.

(وجملة الأدلة الشرعية) التي تثبت بها العلة (ترجع إلى ألفاظ الكتاب، و) ألفاظ (السنة) النبوية، (و)إلى (الإجماع، والاستنباط) من هذه الأدلة بطرق يتحصل بها هذا الإثبات.

وإذا تقرر أن ما ذكر هو جملة هذه الأدلة التي تثبت بها العلة (ف)ـإننا (نحصره) إذن (في ثلاثة أقسام) فلنورد ذكرها على الولاء قائلين:

---

(١) أساس القياس ص: ٤١.

(القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية)

أي هذا هو (القسم الأول) من الأقسام الثلاثة وهذا القسم متضمنه الكلام على (إثبات العلة) التي يوجد الحكم عندها (بأدلة نقلية) وهي نصوص الكتاب والسنة.

وكون هذه النصوص من مسالك العلة أمر مجمع عليه عند جميع القائلين بالقياس، وهو أعلى مسلك في هذه المسالك.

(و)لكن (ذلك) الإثبات لا يستفاد من جميع ألفاظ هذه النصوص و(إنما يستفاد من صريح النطق) - فيه إضافة الصفة للموصوف - أي النطق الصريح في دلالته على تعيين العلة بالتنصيص عليها (أو من الإيماء) اي الإشارة (أو من التنبيه) بسوق الكلام منبها به (على الأسباب) أسباب الأحكام اي عللها ومناطاتها، ويكون ذلك بترتيب الأحكام عليها بصفة الجزاء والشرط.

وهذه هي الأدوات التي تدل بها النصوص الشرعية على العلل (فهي) كما ترى (ثلاثة أضرب) أي أنواع:

(الضرب الأول): النص (الصريح) في دلالته على بيان العلة بالتنصيص عليها، وسمي هذا صريحا في إفادة التعليل لأنه ما وضع إلا لذلك بحيث لا يحتمل غيره، (و)يكون (ذلك) بـ(أن يرد فيه) أي في هذا النص الصريح (لفظ) يدل على (التعليل) بوضعه له، وهذا اللفظ يرد بصيغ مختلفة، (كقوله) أي الشارع (لكذا) كقوله تعالى: "وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب"، وقوله: " هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم".

(أو لعله كذا) كقوله تعالى: " كتب عليكم الصيام كم كتب على الذيم من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات"، وقوله ﷺ في شأن غرس العسيب الرطب على قبر الرجلين الذين يعذبان في قبريهما-: "لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا". متفق عليه.

(أو لأجل كذا، أو لكي لا يكون كذا وما يجري مجراه) أي مجرى ما ذكر (من صيغ التعليل) كالباء السببية.

وقد وردت هذه الأدوات التعليلية في نصوص الكتاب والسنة (مثل قوله تعالى: " كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم") وقوله سبحانه: " كي تقر عينها ولا تحزن". وقوله تعالى: " لكيلا تاسوا على ما فاتكم". (و)مثل قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل"، و) مثل قوله تعالى: (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله"، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " إنما جعل الاستئذان من أجل البصر") متفق عليه (و)قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إنما نهيتكم من أجل الدافة) فكلوا وادخروا" -رواه مسلم- (فهذه) جملة من (صيغ التعليل) الدالة عليه وهي تنصرف إليه متى أطلقت، وتحمل عليه (إلا إذا دل دليل على أنه) أي على أن لفظا من ألفاظ التعليل هذه (ما قصد) به (التعليل) وإنما قصد به معنى آخر (فيكون) بذلك (مجازا) لأنه استعمل في غير ما وضع له، وذلك مما يرد في الكلام (كما يقال: لم فعلت؟) كذا (فيقول) مجيبا: (لأني أردت أن أفعل. فـ)ـإن متضمن (هذا) الجواب (لا يصلح أن يكون علة) لأن الإرادة هي نفسها معلولة بالعلة التي وقع هذا الاستفسار عنها، وعليه (فـ)ـإن استعمال هذا اللام هنا (استعمال) لهذا (اللفظ في غير محله) الأصلي الذي وضع له وهو إفادة التعليل وإظهار العلة منصوصا عليها. ومضيا على هذا الوجه ما وضع من هذه الألفاظ ونحوها للتعليل إذا استعمل في غيره فهو مجاز فيه. وهذا لا يختص بلفظ منها دون آخر.

(قال القاضي رَحِمَهُ اللَّهُ و)كذلك (قوله تعالى: " أقيم الصلاة لدلوك الشمس) فإنه (من هذا الجنس) من النصوص التي صرح فيها بعلة الحكم، ونص عليها فيها، وانما كان كذلك (لأن هذا) اللام المتصل بدلوك (لام التعليل. و)هذا الذي صرح به القاضي هنا إنما ساقه جوابا عن اعتراض متضمنه أن هذه الصيغ التي ذكرتم قد لا يراد بها التعليل ومنها قوله تعالى السابق وهو: " أقيم الصلاة لدلوك الشمس "؛ لأن (الدلوك) وهو الزوال: زوال الشمس عن كبد السماء (لا يصلح أن يكون علة) شرعية ولا علة عادية ولا عقلية وإنما هو علامة يوجد عندها وجوب الصلاة - صلاة الظهر - (ف)ـمدلول قوله تعالى هذا و(معناه) هو (صل عنده) اي عند حصول الدلوك ووقوعه، وبذلك (فهو) بيان (للتوقيت) توقيت هذه العبادة أي بيان وقتها محددا معينا، وإذا كان كذلك فهو ليس لإفادة التعليل.

(وهذا) الاعتراض المسوق هنا على أن هذه اللام ونحوها ليست للتعليل (فيه نظر) من جهة جواز كون هذه السنن العادية عللا شرعية؛ (إذ الزوال) زوال الشمس عن كبد السماء (والغروب) غروب الشمس (لا يبعد) بمقتضى الحقيقة الشرعية (أن ينصبه) - الضمير لما ذكر من الزوال والغروب - (الشرع) ويضعه (علامة لـ)ـحصول (الوجوب) لفعل ما (ولا معنى لعلة الشرع الا) أنها (العلامة المنصوبة) من الشارع على أحكامه، إذ لا تأثير للعلة الشرعية في إيجاد الأحكام الشرعية إذ هي تابعة للنص الشرعي، وما العلل الشرعية إلا أمارات وضعها الشارع لتعلم الأحكام عندها.

وبناء عليه فإن كون السنن العادية عللا شرعية توجد الأحكام المتعلقة بها عندها أمر صحيح، فتتكرر تلك الأحكام عند تكرر هذه العلل، ومنها الأوقات التي علق الشارع أحكام أفعال معينة بها.

(و) في هذا الشأن (قد قال الفقهاء: الأوقات) التي وقت الشارع العبادات بها هي (أسباب ولذلك يتكرر الوجوب) لهذه العبادات (بتكررها) وتوالى دورانها (ولا يبعد تسمية السبب علة) لوجود متعلقها عند وجودها، وانعدامه عند انعدامها وهذا الذي ذكره المصنف من صحة جعل الزوال علة للصلاة هو ما صرح به الآمدي أيضاً.

وهذا الذي أورده هنا قد أورده المصنف في شفاء الغليل بمزيد تفصيل فقال: " المسلك الأول: النص في جهة الشارع، وذلك: بأن يأتي بصيغة التعليل، كقوله: العلة كذا، أو الأجل كذا، أو لسبب كذا؛ أو ما يقوم مقامه، ويفيد معناه. فهو صريح في التعليل به وذلك كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، وهذا صريح في التعليل به. وكقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في النهي عن لحوم الأضاحي: «إنما نهيتكم لأجل الدافة» وكقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأعرابي المحرم الذي وقصت به راحلته: لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» وهو صريح في التعليل، ولذلك نطرده في كل محرم سوى ذلك الأعرابي. ويبطل قول أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: إن ذلك كان من خصائص ذلك الأعرابي، إذ اطلع رسول الله ﷺ من حاله، على ما أخبر عنه، لنوع ورع وفضيلة اختصت به.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ إذ التخمير والتطييب مأمور به في حق الموتى، ومنهي عنه في حق المحرمين. والذي يسبق إلى الأفهام، أن الموت قاطع للإحرام، وإذا انتفى الإحرام رجع التخمير إلى الأصل المعهود؛ فنهى عن التخمير، وذكر أن علته بقاء الإحرام بعد الموت، فكان التخمير منهيا عنه: لبقاء علته؛ وعرف بقاء العلة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا" فإن الإحرام باق بعد الموت شرعا. وعرف به أيضاً أنه علل النهي ببقاء الإحرام، ونزل ذلك منزلة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الشهداء: «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم

يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما» فبين أن أثر الشهادة يبقى بعد الموت، وأن المنع من الغسل معلل بتضمنه إبطال أثر الشهادة.

وهذا القدر كاف في هذا القسم، فإن صرائح التعليل ليست مما يخفى[(١)].

هذا هو الضرب الأول من المسالك التي يدل بها الدليل النقلي على العلة.

(الضرب الثاني) من هذه المسالك هو (التنبيه والإيماء على العلة) وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران معيبا. وهذا يفهم حصوله من سياق الكلام الدال عليه بحيث يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا، لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل (كـ)ـما في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لما سئل عن الهرة) من حيث طهارتها فقال: "إنها ليست بنجس (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) أخرجه الأربعة بلفظ: "إنها من الطوافين". وصححه ابن خزيمة والترمذي. وزاد الحاكم "الطوافات" وفي هذا القول النبوي بيان علة كون القطط غير نجسة، وهذه العلة هي التطواف -الطوفان الكثير- (فإنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (وإن لم يقل) هي غير نجسة (لأنها) من الطوافين (أو) ليست نجسة (لأجل أنها من الطوافين) فإن قوله "إنها من الطوافين" دال على التعليل.

نعم هو لم يبح بما يدل على التعليل بلفظ صريح نص في ذلك (لكن أومأ إلى التعليل) بقوله هذا. وإنما حمل قوله هذا "إنها من الطوافين عليكم والطوافات" على إفادة التعليل (لأنه لو لم يكن علة) لهذا الحكم -وهو طهارة الهرة- (لم يكن ذكر وصف الطواف) هذا (مفيدا) بل سيكون حشوا، وما يقضي بخروج هذا القول عن قواعد البيان والبلاغة، والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ منزه عن البوح بما لا معنى له ولا فائدة فيه وخاصة في مقام بيان الأحكام الشرعية،

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٢٣، ٢٦).

فتحصل أن هذا الوصف -التطواف- علة هذا الحكم، وهو وصف مناسب له، كما هو مقرر في حقه (فإنه لو قال) عَلَيْهِ السَّلَامُ ليست بنجس: إنها (سوداء أو بيضاء) مثلا (لم يكن) هذا القول (منظوما) ومنسجما مع هذا الحكم (إذا لم يرد) به إفادة (التعليل) تعليل هذا الحكم. والظاهر أنه ليس هذا الوصف -السواد والبياض- وصفا مناسبا لهذا الحكم، إذ ما علاقة الطهارة مع اللون، ولكن التطواف مناسب له لما في الوقاية من سؤره وهو مما اتصف بالمشقة وعسر الاحتراز، فكانت هذه الرخصة -وهي الحكم بالطهارة- مناسبة له.

وجعل هذا الحديث مع تصدره بـ"إن" من هذا الضرب -وهو ما ثبتت فيه العلة بالإيماء- هو مذهب لبعض الأصوليين، وذهب جماعة من الأصوليين والفقهاء إلى أن حرف "إن" المكسور الهمزة المشدد النون من الضرب الدال على العلة بالصراحة.

قال ابن النجار: "وكذا" يكون من الصريح "إن" المكسورة الهمزة المشددة النون عند القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب والآمدي وابن الحاجب وغيرهم، نحو قوله ﷺ لما ألقى الروثة أما "إنها رجس" وقوله ﷺ في الهرة "إنها من الطوافين عليكم والطوافات" معللا طهارتها بذلك"[1].

وعلى كل المصنف جعل ما تصدر بـ" إن" مما دل على العلة بالإيماء وهذا يؤخذ منه أن المصنف لا يرى أن "إن" من ألفاظ التعليل، وأن التعليل مدرك مما بعدها ومساق الكلام وهذا هو التحقيق، وإن كان المصنف قد صرح في أساس القياس بما يخاف هذا. هذا هو المثال الأول من هذا الضرب.

(و)المثال الثاني الذي يدل (كذلك) على التعليل بالإيماء هو (قوله) ﷺ في حق المحرم الذي وقصته ناقته: " لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا (فإنه

(١) شرح الكوكب المنير (٤/ ١١٩).

يحشر يوم القيامة ملبيا) أخرجه البخاري بلفظ: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا».

وقد أفاد هذا الحديث أن علة ترك التخمير لهذا الحاج هي أنه يبعث يوم القيامة ملبيا. هذا هو المثال الثاني.

(و)المثال الثالث هو: " قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حق الشهداء -شهداء أحد-: " زملوهم بكلومهم (وأنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما) فإنه قد بين فيه أن علة ترك غسل هؤلاء الشهداء هو أنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تسيل دما وهذا الخبر أخرجه النسائي وغيره عن عبد الله بن ثعلبة بلفظ: «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله، إلا أتى يوم القيامة جرحه يدمى، لونه لون دم، وريحه ريح المسك».

هذا هو المثال الثالث.

(و) المثال الرابع هو (قوله جل جلاه) في تعليل حرمة الخمر والميسر (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء) في الخمر والميسر"، (فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر) إذ بين فيه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ أن علة هذا التحريم هو دفع إرادة الشيطان التي هي إيقاع العداوة والبغضاء بين المؤمنين وصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه العلة عامة (حتى) أنه (يطرد) التعليل بها وبناء حكم التحريم عليها (في كل) شيء (مسكر) تناوله. هذا هو المثال الرابع.

(و)المثال الخامس من هذا الضرب -وهو التعليل بالإيماء والتنبيه- هو (كذلك ذكر) الشارع (الصفة) التي هي العلة (قبل) ذكر (الحكم كقوله تعالى: (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض"، فهو) أي هذا الذي ذكر من هذه الصفة (تعليل) لهذا الحكم؛ أي بيان لعلته وقد سيق هذا التعليل -هنا-

(حتى يفهم منه تحريم الإتيان) إتيان الرجل المرأة (في غير) الفرج الطاهر (المأتي) شرعا، وغير هذا الفرج المأتي شرعا هو هذا الذي قام به هذا الأذى فيحرم إتيانه وهو كذلك (لأن) هذا (الأذى فيه دائم) بحكم الطبع الآدمي، على الصورة التي فطر عليها (و)هذا (لا يجري في) المرأة (المستحاضة) وهي التي يسيل منها دم حيض، وإنما لم يجر ذلك في المستحاضة (لأن ذلك) وهو نزول دم الاستحاضة أمر (عارض) من عرق يسمى العِذْل (وليس بـ)ـأمر (طبيعي) عادي وجوده في ذلك المحل.

(و)هذا الذي قيل في هذه الآية من حيث كونها دالة على التعليل لما ورد فيها من حكم بالإيماء إليه يقال (كذلك) في (قوله) -عَلَيْهِ السَّلَامُ- في شأن النبيذ: (" تمرة طيبة وماء طهور"، فإن ذلك) الوصف -وهو تمرة طيبة وماء طهور- تعليل لثبوت حكم الطهارة للنبيذ إذ (لو لم يكن تعليلا لـ)ـجواز (استعماله) والحكم بطهارته (لما كان) هذا (الكلام) مفيدا (واقعا في محله) الذي يقتضيه بموجب كونه محتاجا إليه باعتباره بيانا له، (و)هذا القول بيان له إذ (هو الذي يدل على أنه) أي النبيذ (كان ماء) طهورا ثم (نبذ فيه تميرات) طيبات فخالطته، فصار بذلك نبيذا، ومقتضى هذا الوصف أنه طاهر (فيقاس عليه الزبيب) المنقوع في الماء (وغيره) فإنه -بهذا الاعتبار- لا يسلب الطهورية عن ذلك الماء الذي نقع فيه التمر (ولا يقاس عليه) ما تغير عن حقيقته باستحالته إلى شيء آخر فلا يقاس عليه (المرَقة) وهي: الماء المطبوخ مع اللحم ممتزجا بمائه، كما امتزج طَعمه بطعم الإبزار والبصل ونحو ذلك، (و)كذلك (العصيدة) وهي الدقيق المطبوخ مع الماء، وإن كانت مائعة فإنها قد استحالت عن دقيق (و)هكذا (ما انقلب) عن حقيقته وصار (شيئا آخر بالطبخ) أو الخلط بشيء آخر غيّره عن أصله، ونقله عن حقيقته، فإنه لا يقاس على ما ذكر من النبيذ في حكمه المذكور.

قال المصنف في شفاء الغليل في شأن هذا المثال: " من هذا القسم: أن يذكر وصفًا في محل الحكم لا حاجة إلى ذكره، وإن جرى ابتداء.

كما روي: «أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ توضأ بنبيذ التمر وقال: تمرةٌ طيبةٌ، وماء طهور». ولو لم يكن ذلك علة مؤثرة في جواز الوضوء الذي صدر منه، لم يكن له فائدة: إذ علم أن أصل النبيذ تمرة طيبة، وماء ظهور. فلم تكن الفائدة في ذكره تعريف عينه، بل هو تعريف كونه علة الجواز.

فإن قيل: عندكم أن الحديث صحيح، وإن التوضؤ بنبيذ التمر غير جائز فكيف يجوز التمسك به؟

قلنا: التوضؤ بما توضأ به رسول الله ﷺ جائز، والحديث صحيح، ولكن المراد به: ما نبذ فيه تميرات لاجتذاب ملوحته، على عادة العرب فيما يعدونه للشراب. فدلت هذه العلة على جواز التوضؤ به سفراً وحضراً، وعلى جواز الغسل به وإن ورد في الوضوء: لاطراد العلة، إذ لو كان المبيح له هو السفر لما استقام هذا التعليل. ولا يحمل على النبيذ؛ إذ وصفه بهذه الصفة كوصف العصيدة بأنها تمرة طيبة وماء طهور. بل نحمله على ما يتميز فيه التمر بعينه عن الماء، ولم تجر بينهما إلا ملاقاة"(١).

(و)من هذا القسم (كذلك) الاستنطاق بوصف مع التقرير عليه كـ(قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر: " (أينقص الرطب إذا يبس) أي جف؟ (فقيل) له: (نعم. فقال) عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فلا إذن". فـ)ـهذا القول النبوي (فيه تنبيه على العلة) علة هذا المنع (من ثلاثة أوجه) كلها قائمة بهذا القول:

(أحدها) أي أحد هذه الأوجه هو (أنه لا وجه لذكر هذا الوصف) وهو

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤١، ٤٢).

نقص الرطب إذا يبس (لولا) أنه مسوق لإثبات (التعليل به) والدليل على ذلك الاستنطاق بذلك الوصف مع التقرير عليه.

الوجه (الثاني) من هذه الأوجه (قوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (إذن فإنه للتعليل) يعني تعليل هذا الحكم.

الوجه (الثالث) هو حرف ("الفاء" في قوله) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (فلا إذن فإنه للتعقيب والتسبيب) أي بيان أن ما قبلها سبب لما بعدها وأن وجود هذا السبب -وهو نقص الرطب بالجفاف- يعقبه وجود هذا الحكم في هذا البيع -بيع التمر بالرطب-.

وفي بيان هذه الأوجه الثلاثة قال المصنف في "شفاء الغليل": " وفيه تنبيه من ثلاثة أوجه: أحدها: بالفاء، إذ قال مرتباً على ما ذكر: فلا إذن والآخر بقوله: لا إذن فإنه للتعليل.

والآخر: بالاستنطاق والتقرير على الوصف المنطقوق به. فلو حذف الفاء وحذف قوله: إذاً، وقال بعد قولهم: «ينقص الرطب»: لا، مقتصراً عليه -كان التنبيه باقياً، إذ لو لم يكن النفي المذكور بقوله: لا، معللاً بالوصف المذكور، لم يكن الاستنطاق به فائدة. فقد تراكمت وجوه التنبيهات، فلأجله ظهر حتى لا يسع خلافه لمنصف عاقل، وترقى في الظهور إلى رتبة التصريح والتنصيص"(١). هذا هو المثال الثاني.

(و)المثال الثالث (من ذلك) وهو ما أدرك بطريق الإيماء والتنبيه هو (أن يجيب) عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ (عن المسألة) التي سئل عنها (بذكر) مسألة أخرى هي (نظيرها) في الصورة والهيئة، وذلك (كقوله - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -) لعمر وقد سأل

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٣).

عن قبلة الصائم (أرأيت لو تمضمضت) بماء ثم مججته أكنت مفطرا؟" وقد أخرجه بهذا اللفظ أبو داوود في سننه والبيهقي وأحمد وغيرهم.

وفي هذا الحديث التنبيه على أن القبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج، وليس فيها قضاء شهوة الفرج، كما أن المضمضة مقدمة قضاء شهوة المعدة وليس فيها قضاء شهوة المعدة. فعدم قضاء الشهوة سبب عدم الإفطار، لأن سبب الإفطار قضاء الشهوة، فانتفى الحكم بانتفاء سببه. ففهم على الجملة تأثير الوجه الجامع بين محل السؤال والنظير المذكور في الحكم الواقع على الاشتراك[1].

ومنها كذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لامرأة من خثعم سألته عن الحج عن أبيها أيجزيه لو أدته: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه) أيجزيه ذلك قالت نعم. فقال: " فدين الله أحق بالقضاء". أخرجه بهذا اللفظ في قصة الخثعمية أبو داود.

وهكذا ذكر النبي ﷺ نظير هذه المسألة التي سئل عنها، وغرضه من ذكر هذا النظير هو البيان على وجه الإيماء لتعليل الحكم الجاري في هذه المسألة المسؤول عن حكمها، فكون الكل دينا هو علة هذا الحكم (فإنه لو لم يكن) التعرض لهذا السؤال النبوي مسوقا (لـ)إفادة (التعليل) تعليل هذا الحكم (لما كان التعرض) والذكر (لغير محل السؤال) وهو حكم أداء الحج عن أبي تلك المرأة قولا (منتظماً) منسجما مع بقية الكلام، بل سيكون حشوا وكلامه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ منزه عن ذلك فتقرر أن كون ما ذكر دينا هو علة هذا الإجزاء، فيلحق دين الله تعالى بدين الآدمي في ذلك مقيسا عليه.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٤).

«فإن قيل: ألا قيس عليه الصوم والصلاة؛ وكل ذلك دين من جهة الله عَزَّوَجَلَّ ثابت في الذمة، وقد ظهر علة جواز القضاء بزعمكم، وهو: كونه دينًا؟

قلنا: لأنه شبهه بدين عرف من جهة الشرع تطرق النيابة إلى أدائه، وعرف أن الحج أيضًا تتطرق النيابة إلى أدائه، وعرف أن الصوم والصلاة لا مدخل للنيابة في تبرئة الذمة عنهما؛ فالأدلة المعرفة للجمع والفرق في النيابة تخصص العلة بالحج، وتقطع عنه الصوم والصلاة. وليس في ذلك إبطال العلل. كما أن السرقة خصصت بما فوق النصاب بدليل، ولم يدل ذلك على إبطال العلة. وكذلك كل علة ذكرت في محل واختص المحل بمزيد وصف يؤثر في الحكم، فلا سبيل إلى تعطيل ذلك الوصف"[1]. هذا هو المثال الثالث.

(و)المثال الرابع (من ذلك) وهو ما دل على التعليل بالإيماء والتنبيه (أن يفصل الشارع بين قسمين) في الحكم، وذلك (بـ)ـذكر (وصف) فاصل، وبعد ذلك يفرد الشارع أحد القسمين وهو القسم الموصوف بهذا الوصف (ويخصه بالحكم) وهذا (كقوله) ﷺ في خبر مخرج في الصحيح: "(القاتل لا يرث"، فإنه) مفيد للتعليل إذ (يدل في الظاهر على أنه) أي القاتل (لا يرث) موروثه (لكونه قاتلا) له ، إذ تقرر أن القريب وارث، فإذا أبان أن القاتل لا يرث علم أن القتل المذكور هو العلة في نفي الإرث، ولولا أن ذلك مفيد للعلة لم يكن لإضافة الحكم إليه في تعريف محل الحرمان به من معنى.

(و)هنا يجب التنبيه على أنه (ليس هذا) التعليل مسندا (للمناسبة) مناسبة هذه العلة لهذا الحكم بل هو مسند لهذا الإيماء الثابت بهذا القول، وما كان متقررا من العلة بهذا المسلك لا تشترط فيه المناسبة (بل لو قال) الشارع

(١) شفاء الغليل ٤٥/٤٦.

(الطويل لا يرث) أو القصير (أو الأسود لا يرث) فإنه مدرك منه أنه لا مناسبة بين هذا الحكم وما ذكر من الطول والقصر والسواد (لكنا نفهم منه) أي من قول الشارع هذا (جعله) أي الشارع (الطول والسواد) والقصر (علامة على) إبعاد من اتصف بأحد هذه الأوصاف و(انفصاله عن الورثة) الشرعيين.

"فإن قيل: إذا لم يعقل بين الطول والسواد وبين الحرمان للميراث مناسبة، ولا عرف له تأثير فيه، كيف يقال: إنه علة؟

قلنا: لا سبيل إلى جحد كونه أمارة للحكم ومناطاً له، فإن امتنع ممتنع عن تسميته علة: فلا مشاحة في الاطلاقات؛ والعلل الشرعية أمارات، والمناسب المخيل لا يوجب الحكم بذاته، ولكن يصير موجباً بإيجاب الشرع ونصبه إياه سبباً له. وتأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعاً، كما عرف كون مس الذكر وخروج الخارج من السبيلين مؤثراً في إيجاب الوضوء وإن كان لا يناسبه، وكما عرف كون القتل والزنا والسرقة أسباباً لأحكامها إلى تناسبها. فإذا كان معرفة الأمارات تنبيهات أو تصريحات: لم يفارق المناسب غير المناسب، إلا أن المناسب أجلى وأسبق إلى الفهم مما لا يناسب"[1].

هذا طرف من أمثلة هذا الضرب -الذي هو إثبات التعليل بالإيماء والتنبيه- وما هذا الذي ذكر إلا طرف من هذه الأمثلة (ف)إن (هذا وأمثاله مما يكثر) قيامه بالقول الشرعي (ولا يدخل تحت الحصر) والضبط (فوجوه التنبيه لا تنضبط) بما به تحد وتحصر (وقد أطنبنا) وأطلنا القول (في تفصيلها) بإيراد مفرداتها بكثرة (في "كتاب شفاء الغليل) في بيان الشَّبَه والمخيل ومسالك التعليل".

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٧).

ومن جملة ما ذكره هناك من أصناف هذا النوع:

الإيماء والتنبيه على التعليل بالنهي عما يمنع من الواجب. فقال: " النهي عما يمنع من الواجب، تنبيها على أن تحريمه لكونه مانعا من الواجب، كقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾. فإنه أوجب السعي، والتعريج على البيع مانع؛ فكان تحريمه لكونه مانعا. فلا جرم انعقد البيع وفارق البيع المنهي عنه لعينه.

فإن قيل: وبم عرف هذا، وهلا قيل: السعي إلى الجمعة مقصود بالإيجاب، والمنع من البيع أيضا مقصود؟

قلنا: فهم ذلك من سياق الآية فهما لا يتمارى فيه.

فإن قيل: «السياق عبارة مجملة، فما معنى السياق؟ وما مستند هذا الفهم؟

قلنا: المعنى به: أن هذه الآية في سورة الجمعة إنما نزلت وسيقت لمقصد: وهو بيان الجمعة، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ الآية، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم. فالتعرض للبيع -لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام -يخبط الكلام ويخرجه عن المقصود، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به. وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقا بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعا للسعي الواجب؛ وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات.

فكان ذلك أمراً مقطوعا به لا يتمارى فيه. فعقل أن النهي عنه: لكونه مانعا من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً. ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع: من الأعمال والأقوال وكل شاغل عن السعي، لفهم العلة.

ومن هذا القبيل، قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ فإن الآية سيقت لقصد معلوم، وهو: الحث على توقير الوالدين وإعظامهما واحترامهما، والبر والإحسان إليهما. والتأفيف إيذاء، والإيذاء يناقض الأعظام الواجب؛ فالضرب وأنواع التعذيب يشتمل على مثل ذلك الإيذاء، فهو بمناقضة الواجب أولى؛ فقد وجد فيها العلة وزيادة؛ فكان ذلك اعتباراً بطريق الأولى"[1].

كما أطال فيه الكلام في الضرب السابق وغيره (وهذا القدر) الذي سيق وتم ذكره (كاف ها هنا) لما فيه من البيان الكافي لهذا الضرب الثاني والتصوير لحالته وحقيقته.

(الضرب الثالث) من هذا المسلك هو (التنبيه على الأسباب) التي تتعلق بها الأحكام، وذلك يحصل إظهاره والكشف عنه (بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء) أي الجواب (والشرط) والأصل في ذلك أن يتقدم الشرط ويتلوه الجواب له (و)بترتيب الحكم على السبب مربوطين (بالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب) أي المشعرة بأن ما قبلها سبب لما بعدها، وأن المسبب يعقب ذلك السبب.

وقد وردت نصوص شرعية على هذا الحال -وهو البناء على الشرط والجواب-، وذلك (كقوله ﷺ): من حديث البخاري وغيره كمسلم: (من أحيا أرضا ميتة فهي له) فإنه يفيد سبب ملك الموات؛ وهو الإحياء لذلك الموات (و)كذلك قوله ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه) فإنه يدل على أن علة القتل لهذا المرتد هي تبديله دينه.

(و)مثل ذلك (قوله تعالى: " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فإنه يدل على أن القطع معلل بالسرقة، وأنها سببه. (و)مثله قوله تعالى (الزانية

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٠، إلى: ٥٣).

والزاني فاجلدوا كل واحد منهما) مائة جلدة"؛ إذ يدل على أن هذا الجلد معلل بالزنى وأنه هو سببه.

(و)كذلك (قوله تعالى: "فلم تجدوا ماء فتيمموا) فإنه دال على أن جواز التيمم سببه فقد الماء وعدم وجدانه.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: "ومن لم يستطيع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات"؛ إذ يفيد أن سبب إباحة نكاح الإماء هو العجز عن نكاح الحرائر إما لفقدهن أو عدم القدرة على نكاحهن.

ومثل ذلك قوله تعالى: "فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل" فإنه يدل على أن سبب تكفل الولي بإملاء الحق هو ضعف المولى عليه وسفهه وعجزه. فكل ذلك تبنيه على إضافة الأحكام إلى الأسباب، ونصب الأسباب عللاً فيها، حتى يقال: تكفل الولي بالإملاء وإن ورد فيه التداين، فالحكم غير مقصور على التداين، بل يجري في سائر التصرفات المتعلقة بالمصلحة، لتعدي العلة في أمثال ذلك[1].

وهكذا غير ذلك من النصوص الشرعية التي هي من صنف ما ذكر من هذه النصوص.

(ويلتحق بهذا القسم) وهو التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها -بل هو منه- (ما يرتبه الراوي) من الحكم (بفاء الترتيب) وهو الدال على ترتيب الحكم على سببه، وذلك (كقوله) أي الراوي المفروض في قصة زنى ماعز ورجمه: (زنى ماعز) بن مالك الأسلمي (فرجم")، وذلك بعد ما

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٢٩).

قال له ﷺ: «لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت» قال: لا يا رسول الله، قال: «أنكتها». لا يكني، قال: فعند ذلك أمر برجمه.

(و)كقول الراوي -إذا قال-: (سها النبي ﷺ فسجد". و)مثله قول الراوي -وهو أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: (رضخ يهودي رأس جارية فرضخ النبي) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (رأسه"). ونص هذا الخبر في أصله هو عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين، قيل من فعل هذا بك، أفلان، أفلان؟ حتى سمي اليهودي، فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي، فاعترف، «فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بين حجرين» متفق عليه.

(فكل هذا) القول الذي فيه هذا الترتيب على هذا الوجه (يدل على) ثبوت (التسبيب) وهو هنا كون ما قبل إلفاء سببا وعلة لما بعده.

(و)هنا ينبغي التنبيه على أن ثبوت هذا التسبيب والتعليل (ليس) مسندا (للمناسبة) فهي ليست مدركه، وإنما مدركه هو هذا القول الشرعي نفسه (فإن قوله) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (من مس ذكره فليتوضأ" يفهم منه) ثبوت حصول (التسبيب) والتعليل بين ما قبل الفاء وما بعده (وإن لم يناسب) هذا السبب كونه علة لهذا الحكم الذي هو التوضؤ إذ لا يظهر فيه ذلك.

وفي هذا الشأن قال المصنف في شفاء الغليل: " تدل هذه الصيغة من الراوي، على أنه فهم الحكم، وفهم سببه أيضاً.

ولو لم يفهم كون الرجم موجب الزنا، وكون السجود موجب السهو، وكون الرضخ موجب الرضخ -: لما جاز له أن يروى على هذا الوجه، ولكان كلامه كقوله: أكل ماعز فرجم، وقام النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصلاة فسجد.

فإذا قيل له: كيف ذلك؟ قال: «أكل ماعز فرجم لا لأجل الأكل، ولكن لأجل الزنا. وسجد لا لأجل القيام، ولكن لأجل السهو. ولكن جرى الرجم والسجود عقيب الأكل والقيام، كما جرى عقيب الزنا والسهو».

فقال: هذا من هجر الكلام وألغازه. فالصيغة المذكورة موضوعة للتنبيه على التعليل، فاستعمالها لإرادة الجريان عقيبها من غير تعليل -خبط من الكلام لا يصدر إلا من غرٍ غبيٍ، أو ممن يؤتى عن حصرٍ وعي.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: مستند معرفة العلل المناسبة والإخالة والإشعار المعنوي، دون التنبيه اللفظي؛ وهذه الأسباب التي ذكرتموها جميعها مناسب لمسبباتها، ففهم التعليل لذلك، لا للتنبيه من جهة اللفظ؟

قلنا: ليس الأمر كذلك. فإن هذه الصيغ للتعليل بالأسباب المذكورة وإن كانت الأسباب لا تخيل، وهذا كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من مس ذكره فليتوضأ» فهو تنبيه على تعليل الوضوء بالمس ونصبه سببا فيه، وإن كان لا يخيل.

وكذلك إذا قال: من أكل شيئا مما مسته النار فليتوضأ»، و «من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ».

فكل ذلك لا مناسبة فيه: فإن الأكل والمس لا ينبئان عن الوضوء؛ بل خروج المذي من المنفذ لا يناسب غسل الوجه واليدين، فإنه غسل في غير محل النجاسة؛ ويفهم بالصيغة -من حيث التنبيه- جعله إياه سببا.

وإن أردنا أن نبعد في التصوير، حتى لا يتشوف موسوس في الفكرة إلى تكلف استنباط مناسبة من هذه الصور، فلو قال: من مس ثوبا أو جدارا أو حجرا فليتوضأ، لفهم من السببية كما يفهم من هذه الصور.

فدل أن الصيغة بوضع اللغة منبهة على التعليل، دون المناسبة. ولسنا ننكر أنها إذا كانت مناسبة: كان ذلك أظهر في الظن، وأسبق إلى الفهم، وأجدر باجتلاب طمأنينة النفس. ولكن أصل التعليل لا بد من فهمه"[1].

(١) شفاء الغليل (ص: ٣٠، ٣٢).

وإفهام هذا الضرب من القول هذه السببية والتعليل لا يختص به (بل يلتحق بهذا الجنس) فيساويه في ثبوت السببية فيه (كل حكم حدث) ووجد (عقيب وصف حادث) قائم بشيء ما (سواء كان) ذلك الوصف (من الأقوال) التي تنشأ عنها الأحكام، تلك الأحكام التي هي (كحدوث الملك) لشخص ما في شيء (و)حدوث (الحل) حل الانتفاع بشيء ما (عند) حصول (البيع) له. (و)حدوث حل الاستمتاع عند حصول عقد (النكاح) وإنجازه (و)هكذا سائر (التصرفات) كالهبة والعطية ونحوهما من العقود التي تقضي بحيلتها ما عقدت عليه، سواء كانت هذه العقود مما قام على المعاوضة -كالبيع والنكاح- أو مما قام على التبرع -كالهبة والعطية-.

هذا إذا كان هذا الوصف من الأوصاف التي تنشأ عنها الأحكام، (أو) لم يكن كذلك ولكنه (من الأفعال) التي تنشأ عنها الأحكام تلك الأحكام التي هي (كاشتغال الذمة) بالقصاص (عند) حصول (القتل) العمد العدوان لمكافئ أو بالدية والكفارة عند حصول القتل الخطأ، (و)كاشتغالها بالضمان عند حصول (الإتلاف) لما يجب ضمانه. (أو) كان ذلك الوصف الحادث (من الصفات) التي هي مناطات الأحكام وعللها، تلك الأحكام التي هي (كتحريم الشرب) للعصير والتناول (عند طريان الشدة) المطربة (على) هذا (العصير) سواء كان من عنب أو غيره (و)كذلك (تحريم الوطء) للمرأة (عند) حصول (طريان الحيض) عليها، فكل وصف من هذه الأوصاف سبب لهذا الذي هو مسبب عنه (فإنه ينقدح) في الأذهان (أن يقال): إنه (لا يتجدد) حكم مسبب عن هذه الأسباب (إلا بتجدد) ما هو (سبب) له (ولم يتجدد إلا هذا) الذي ذكر من سبب (فإذا هو السبب) لما ذكر أنه مسبب عنه (وإن لم يناسب) هذا الذي أسند إليه من حكم -مسبب- كما قد سبق ذكر ذلك.

(فإن قيل): لقد بينتم هذه الوجوه التي تدل على ثبوت هذه السببية بين هذه

فقال: هذا من هجر الكلام وألغازه. فالصيغة المذكورة موضوعة للتنبيه على التعليل، فاستعمالها لإرادة الجريان عقيبها من غير تعليل -خبط من الكلام لا يصدر إلا من غرٍ غبيٍ، أو ممن يؤتى عن حصرٍ وعي.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: مستند معرفة العلل المناسبة والإخالة والإشعار المعنوي، دون التنبيه اللفظي؛ وهذه الأسباب التي ذكرتموها جميعها مناسب لمسبباتها، ففهم التعليل لذلك، لا للتنبيه من جهة اللفظ؟

قلنا: ليس الأمر كذلك. فإن هذه الصيغ للتعليل بالأسباب المذكورة وإن كانت الأسباب لا تخيل، وهذا كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من مس ذكره فليتوضأ» فهو تنبيه على تعليل الوضوء بالمس ونصبه سببا فيه، وإن كان لا يخيل.

وكذلك إذا قال: من أكل شيئا مما مسته النار فليتوضأ»، و «من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ».

فكل ذلك لا مناسبة فيه: فإن الأكل والمس لا ينبئان عن الوضوء؛ بل خروج المذي من المنفذ لا يناسب غسل الوجه واليدين، فإنه غسل في غير محل النجاسة؛ ويفهم بالصيغة -من حيث التنبيه- جعله إياه سببا.

وإن أردنا أن نبعد في التصوير، حتى لا يتشوف موسوس في الفكرة إلى تكلف استنباط مناسبة من هذه الصور، فلو قال: من مس ثوبا أو جدارا أو حجرا فليتوضأ، لفهم من السببية كما يفهم من هذه الصور.

فدل أن الصيغة بوضع اللغة منبهة على التعليل، دون المناسبة. ولسنا تنكر أنها إذا كانت مناسبة: كان ذلك أظهر في الظن، وأسبق إلى الفهم، وأجدر باجتلاب طمأنينة النفس. ولكن أصل التعليل لا بد من فهمه"[1].

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٣٠، ٣٢).

وإفهام هذا الضرب من القول هذه السببية والتعليل لا يختص به (بل يلتحق بهذا الجنس) فيساويه في ثبوت السببية فيه (كل حكم حدث) ووجد (عقيب وصف حادث) قائم بشيء ما (سواء كان) ذلك الوصف (من الأقوال) التي تنشأ عنها الأحكام، تلك الأحكام التي هي (كحدوث الملك) لشخص ما في شيء (و)حدوث (الحل) حل الانتفاع بشيء ما (عند) حصول (البيع) له. (و)حدوث حل الاستمتاع عند حصول عقد (النكاح) وإنجازه (و)هكذا سائر (التصرفات) كالهبة والعطية ونحوهما من العقود التي تقضي بحيلتها ما عقدت عليه، سواء كانت هذه العقود مما قام على المعاوضة -كالبيع والنكاح- أو مما قام على التبرع -كالهبة والعطية-.

هذا إذا كان هذا الوصف من الأوصاف التي تنشأ عنها الأحكام، (أو) لم يكن كذلك ولكنه (من الأفعال) التي تنشأ عنها الأحكام تلك الأحكام التي هي (كاشتغال الذمة) بالقصاص (عند) حصول (القتل) العمد العدوان لمكافئ أو بالدية والكفارة عند حصول القتل الخطأ، (و)كاشتغالها بالضمان عند حصول (الإتلاف) لما يجب ضمانه. (أو) كان ذلك الوصف الحادث (من الصفات) التي هي مناطات الأحكام وعللها، تلك الأحكام التي هي (كتحريم الشرب) للعصير والتناول (عند طريان الشدة) المطربة (على) هذا (العصير) سواء كان من عنب أو غيره (و)كذلك (تحريم الوطء) للمرأة (عند) حصول (طريان الحيض) عليها، فكل وصف من هذه الأوصاف سبب لهذا الذي هو مسبب عنه (فإنه ينقدح) في الأذهان (أن يقال): إنه (لا يتجدد) حكم مسبب عن هذه الأسباب (إلا بتجدد) ما هو (سبب) له (ولم يتجدد إلا هذا) الذي ذكر من سبب (فإذا هو السبب) لما ذكر أنه مسبب عنه (وإن لم يناسب) هذا الذي أسند إليه من حكم -مسبب- كما قد سبق ذكر ذلك.

(فإن قيل): لقد بينتم هذه الوجوه التي تدل على ثبوت هذه السببية بين هذه

الأشياء وأحكامها (فـ)ـهل (هذه الوجوه المذكورة تدل على) ثبوت (السبب والعلة) لما ذكر (دلالة قاطعة) تفيد العلم (أو دلالة ظنية) فقط؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (أما ما رتب) من الأحكام (على غيره) من أسبابه (بفاء الترتيب) كقول الراوي: "زنى ماعز فرجم". (و) كذلك ما رتب فيه الحكم على سببه بـ(ـصيغة الجزاء) أي الجواب (والشرط) كقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"، (فـ)ـإنه (يدل على أن) السبب (المرتب عليه) ذلك الحكم هو سبب (معتبر في) وجود ذلك (الحكم) وحصوله (لا محالة) ولا شك في ذلك، وكون هذا الترتيب دالا على ذلك أمر متقرر بين (فهو) -الفاء تعليلية بمعنى إذ- يعني وإنما قلنا بأن هذا المرتب عليه الحكم معتبر في وجوده وحصوله إذ هو (صريح) ظاهر الدلالة (في) شأن ثبوت (أصل) هذا (الاعتبار) من حيث هو.

(أما) ما حصل به (اعتباره) في وجود الحكم وحصوله هل هو متقرر وواقع (بطريق كونه علة) للحكم (أو) هو متقرر وواقع بطريق كونه (سببا متضمنا للعلة) له، وذلك (بطريق الملازمة) بين ذلك الوصف والحكم المترتب عليه، أو بين ذلك الوصف والعلة، (أو) بطريق (المجاورة) مجاورة الوصف لما هو علة للحكم (أو) بطريق كونه (شرطا يظهر الحكم) المتعلق به (عنده) ولكنه يحصل (بسبب) يكون عنه متى اجتمع مع هذا الشرط (أو) هو (يفيد الحكم) ويقتضيه (على) انفراده (وتجرده) من أي شيء آخر ينضم اليه (حتى يعم) ذلك (الحكم) المرتب عليه (جميع المحال) التي يكون قائما بها كالإسكار (أو) هو لا يفيد الحكم منفردا ومجردا بل لا بد من أن (يضم إليه) ويزاد عليه (وصف آخر) فيكونان مناط الحكم (حتى يختص الحكم) الذي يكون عنه (ببعض المحال) وهي المحال التي اجتمع فيها هذا الوصف وهذا الذي إذا ضم إليه صار مناطا لذلك الحكم (فمطلق) يعني أما باعتبار

هـذه الطـرق وهـذه الأمور (فـ)ـإن (مطلق) ما كان من هـذه (الإضافة) التي بين هذه الأسباب وأحكامها والتي حصلت من الألفاظ المذكورة (ليس) قطعيا في الدلالة عليها ولا (صريحا فيها) بحيث يستفاد منه ما ذكر من هذه الطرق على وجه بيّن تطمئن إليه النفس على قطع (ولكن قد يكون) هـذا المطلق -مطلق هـذه الإضافة- أمرا (ظاهـرا في) إفادة (وجه) ما من هـذه الوجوه وطريق من الطـرق ككـون هـذا الوصف المرتب عليه الحكم سببا متضمنا للعلة (و)لكنه يكـون (محتمـلا) ما سـوى ذلـك و(غيره) وهـو أن لا يكون هو هـذا السـبب بل غيره (وقد يكـون) باعتبـار حالـه (بين وجهين) من الوجوه المذكـورة بحيث يكون مترددا بين كونه علة وكونه شرطا مثلا أو بين كونه مفيدا للحكم بمجرده وكونه جزءا من العلة فقط. وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (يتبع فيه) يعني في تعيين ما يحمل عليه (موجب الأدلة) ومقتضاها.

خلاصة القول أن تعيين الوجه -الطريق- الذي صار به هـذا الوصف معتبرا في بناء هـذا الحكم هل هو التعليل أو السببية المتضمنة للتعليل أو المجاورة أو غير ذلك من الوجوه المذكورة مما لا تفيده هـذه الإضافة التي هي الإسناد والترتيب ولا تدل عليه بوجه صريح بين مقطوع به (وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه) هـذا هو (كون الوصف المذكور) معتبرا في حصول الحكم المرتب عليه ووجوده (بحيث لا يجوز إلغاؤه) في شأن حصول هـذا الحكم ووجوده وعدّه وصفا طرديا. وإن كان الوجه الذي اكتسب به هـذا الاعتبار تعتريه الاحتمالات المذكورة لأن اسناد الحكم إلى وصف ما وترتيبه عليه لا يقضي على وجه مقطوع به على ان ذلك الوصف هو علة ذلك الحكم بل قد تكون علته شيئا آخر يتضمنه ذلك -مثلا-.

(مثال هـذا قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لا يقضي القاضي) حين يقضي (وهو غضبان) ولفظ البخاري: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان».

فهذا القول النبوي فيه (تنبيه على أن الغضب علة في منع القضاء) وحرمته لأن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق. (لكن قد يتبين بالنظر) إلى مقصود الشارع ومراده من هذا القول (أنه) أي الغضب (ليس علة لذاته) وبنفسه (بل) هو (علة لما يتضمنه) ويلازمه (من الدهشة) المزيلة ضبط التصرف والإرادة و(المانعة من) تمام النظر و(استيفاء الفكر) واستحضار ما يقضي به العقل على تمام، وبذلك يكون المعنى الذي هو متعلق هذا الحكم -وهو منع القضاء- عاما لكل ما يماثل الغضب في هذا المعنى -وهو الدهشة والتشوش- (حتى) إنه (يلحق به) أي بالغضبان (الجائع والحاقن) الدافع للبول والغائط (والمتألم) الذي شغله ألمه فعطل قدرته على تمام النظر واستكمال استحضار القوة الذهنية بكمالها (فيكون الغضب مناطا) لهذا الحكم المتعلق به لكن (لا لعينه) أي الغضب (بل لـ)ـهذا الـ(ـمعنى) الذي (يتضمنه) وهو تشوش البال والدهشة المانعة من تمام النظر واستيفاء الفكر على تمام وهذا المناط قد يعبر عنه بالحكمة أيضا.

قال المصنف في شفاء الغليل: " ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب، كقولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب: في تحريم القضاء؛ حيث قال رسول الله ﷺ: "لا يقض القاضي وهو غضبان". لأنه جعل الغضب سببا لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، هو: أنه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحري العدل في القضية؛ وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعا؛ فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته".

وقال أيضا: " فإن قال قائل: قال رسول الله ﷺ: «لا يقض القاضي وهو غضبان» ورأيتم أن ذكر وصف الغضب -بعد ورود الأمر بالقضاء- فاصل بين حالة الإباحة والتحريم، فدل أنه علة التحريم؛ ويتجه [فيه] أن يقال: أن

الغضب ليس سببا للتحرير، ولكن [سبب التحريم] ما يتضمنه الغضب: من اختباط العقل، وما يعتريه: من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، والاهتداء إلى وجه الصواب. حتى أن الغضب اليسير المنفك عن هذا الأثر لا يحرم؛ وحتى يلحق به الحاقن والجائع والذي توالي عليه ألم مبرح مدهش، وغير ذلك من الأحوال المشوشة لنظر العاقل. وفي ذلك إلغاء الغضب بالكلية، وإخراج له عن كونه علة: إذ الحكم صار منوطا بغيره، وصار الغضب ساقط الاعتبار نفيا وإثباتا. فكيف قلتم: إنه صريح في أصل الاعتبار؟. فالجواب: [أن هذا] المسلك في التصرف غير منقطع عن الصفات المذكورة التي أضيف الحكم إليها، ويطرد ذلك في الأحكام المضافة إلى الأسباب: كالقطع المضاف إلى السرقة، وكذلك: الرجم المضاف إلى الزنا، والكفارة المضافة إلى [قتل الخطأ، وكذلك: الأحكام المذكورة عقيب] الأسباب الحادث، كالكفارة عند إخبارا لأعرابي عن جماعة أهله، إلى غير ذلك من الأمثلة التي أوردناها. وليس فيه تعطيل الإيماء، ولا إخراج الوصف المذكور عن كونه معتبرا في الحكم. فأصل التعليل عقل من الإضافة، ولكن احتمل أن يقال: [التحريم معلل بالغضب] لعينه، واحتمل أن يقال: هو معلل به لمعنى بتضمنه ويلازمه لا لعينه، وهو: ضعف العقل في الغضب".

(و) هذا الذي قرر عليه هذا القول النبوي من حيث بيان التعليل فيه هو (كذلك) الذي يقرر أيضا عليه (قوله) أي الراوي (سها) رسول الله ﷺ -لو قال- (فسجد) إذ (يحتمل أن يكون السبب) سبب هذا السجود (هو السهو لعينه) وبذاته ونفسه ويحتمل) كذلك (أن يكون) هذا السجود لم يشرع بسبب السهو هذا بل هو مشروع ومطلوب (لما يتضمنه) هذا السهو (من ترك) بعض من (أبعاض الصلاة) وأجزاء منها، فتنتقض الصلاة لهذا السبب، فيكون هذا النقص هو متعلق هذا الحكم فيفيد تعميم موجبه (حتى لو) فرض أن المصلي

قد أسقط بعضا منها و(تركه عمدا ربما) سوي حاله بحال من كان منه هذا الأمر عن السهو والغفلة فـ(قيل) بناء على ذلك أن عليه أن (يسجد) له (أيضا) كما يسجد له من صدر عنه ذلك بسهو وعزوب تذكره.

قال المصنف في شفاء الغليل: " وكذلك روي: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ «سها فسجد» فهو صريح في إضافة السجود إلى السهو وتعليقه به. ولكنه يتعلق بالسهو لعينه، أو لمعنى يتضمنه، وهو: ترك بعض من أبعاض الصلاة، فتنتقص الصلاة بسببه، حتى يتعدى إلى تركه عمدا؟ فإن علق بالسهو لعينه: لم يتعد إلى العامد، وإن تعلق بالنقصان: تعدى إليه".

هذا ما ظهر من هذا القول الذي ساقه هذا الراوي -لو صرح به- (و) هو الجاري (كذلك) في رواية بعض الصحابة و(قوله) على سبيل الفرض والتقدير: (زنى ماعز) بن مالك الأسلمي بجارية لهزّال الأسلمي (فرجم) بعدما اعترف بفعل هذه الفاحشة وإتيانها، وإنما قلنا بأن ذلك الاحتمال يجري في هذا القول أيضا لأنه (يحتمل أن يكون) مناط هذا الحكم الوارد فيه هو الزنى، فيحتمل أن يكون ماعزا هذا قد رجم (لأنه زنى) كما هو ظاهر قول هذا الراوي (ويحتمل) أن لا يكون مناط هذا الحكم هو الزنى نفسه وذاته. فلم يكن هذا الحكم مسندا له بذاته وبنفسه وإنما هو مسند (لما يتضمنه) هذا (الزنا من إيلاج فرج في فرج محرم قطعا) وجزما (مشتهى طبعا) وبذلك يكون مناط هذا الحكم عاما لكل إيلاج بهذا الوصف والحقيقة (حتى) إنه (يتعدى إلى اللواط) فيجري عليه ما يجري على الزنا من الحكم الشرعي.

(و)هذا الذي ذكر من هذا الاحتمال في قول الراوي هذا هو (كذلك) ما يجري في رواية الراوي و(قوله) المفروض المقدر: (من جامع في نهار رمضان فـ)ـإنه يجب عليه (ما) يجب (على المظاهر). وهو القائل لزوجته:

أنت علي كظهر أمي، ونحو ذلك. وإنما قلنا بأن هذا القول يجري فيه ما ذكر لأنه (يحتمل أن يكون) هذا الحكم معلولا (لنفس الجماع) وعينه (و) كذلك (يحتمل أن يكون) معلولا (لما) يحتوي عليه هذا الفعل الذي هو الجماع و(يتضمنه من هتك حرمة) هذا (الشهر) وهو رمضان (ويحتمل) أيضا (أن يكون) معلولا (لما يتضمنه) هذا الفعل -الجماع- (من إفساد الصوم) وإبطاله فإذا تقرر أنه معلول بهذا -وهو إفساد الصوم- أو بالذي قبله -وهو انتهاك حرمة رمضان- بالإطلاق فإنه يعم كل فعل حصل به هذا المناط وتحقق به وجوده (حتى) إنه (يتعدى إلى الأكل) والشرب وكل فعل حصل منه هذا المناط على ما هو مفصل في كتب الفقه المالكية ومن وافقهم على المذهب.

خلاصة الكلام أن هذا كله محتمل في علة كفارة هذا الفعل في رمضان (و)لكن (الظاهر) هو (الإضافة) إضافة ما ذكر من الحكم وإسناده (إلى) الوصف (الأصل) الذي صرح به الراوي في ذلك ونص عليه وهو الجماع. (ومن صرفه عن) هذا (الأصل) المنصوص عليه -وهو الجماع- (إلى ما) أي الوصف الذي (يتضمنه) الجماع (من) بيانية لـ"ما" يعني إلى المناط الذي يتضمنه الجماع وهو (إفساد الصوم) وانتهاك حرمته، وهو ما قد يكون عنه عموم هذا المناط لكل فعل يكون عنه هذا الانتهاك (حتى يتعدى إلى الأكل) والشرب إن حصل بهما هذا الانتهاك (افتقر إلى دليل) يقضي بهذا الصرف ويدل عليه بوجه بين.

وعلى كل (ف)إن (هذا النوع من التصرف) الاجتهادي في تعيين العلة في هذا الضرب من الأقوال (غير منقطع) وغير مستبعد (عن هذه الإضافات) اللغوية المذكورة التي فيها إضافة الأحكام إلى الأوصاف وإسنادها إليها (ف) ورود (هذا) التصرف على الأذهان وجريانه فيها أمر عارض فيها لقيامه على

الاحتمال القائم بهذه الأوصاف وهذا كله أمر بين (ظاهر) فأنت إذا تأملت في مدلول هذه الأقوال تجد هذا الذي ذكر متقررا (في) حق هذه (الإضافات اللفظية) والإسنادات اللغوية (إيماء كان) ذلك الظاهر أو (صريحا) بحيث دل عليه لفظ بوضعه اللغوي.

هذا ما يتعلق بشأن ترتيب الأحكام على الأسباب وما تقرر في حقه من حيث إفادته لمناطات تلك الأحكام وأن تلك المناطات قد تكون هي ما أضيفت إليه تلك الأحكام وقد تكون هي ما تضمنته تلك الأوصاف المسندة إليها هذه الأحكام وأن الظاهر هو الإضافة إلى الأصل كما تقدم ذكر ذلك.

(أما ما يحدث) من الأحكام ويوجد (بحدوث وصف) ما ويوجد بوجوده، وذلك كحدوث تحريم العصير عند حدوث (الشدة) المطربة فيه (فـ)إنه يوجد (في إضافة الحكم إليه) بجعل ذلك الوصف مناطا له (نظر سيأتي) بيانه (في) مجرى القول في المسالك الفاسدة وذلك على وجه التعيين سيورد في المسلك الثالث منها وهو مسلك (الطرد والعكس) والذي هو ثبوت الحكم مع وصف ما وزواله بزواله. وتفصيل هذا سيأتي مقررا. وإنما قلنا بأن هذا ليس كالصنف السابق ذكره من حيث إضافة الحكم إليه؛ لأنه دونه في الدلالة على التعليل فهذا الذي يضاف إليه الحكم ثابت بمسلك النص على الوجه الذي تقدم بيانه. وأما هذا فإنه يسلك في إثبات العلة فيه مسلك الطرد والعكس كما سبق بيان ذلك والتنبيه على أنه مسلك ضعيف.

هذا منتهى الكلام على هذا القسم الأول المرسوم والموضوع في إثبات العلة بأدلة نقلية وفي إثبات كون الدليل النصي مسلكا من مسالك العلة.

وبعد بيان هذا وإنجاز شرحه ننتقل إلى القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي ترجع إليها الأدلة الشرعية في إثبات العلة قائلين:

(القسم الثاني في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم)

يعني هذا هو (القسم الثاني) من الأقسام الثلاثة المذكورة. وهذا القسم معقود وموضوع (في) بيان أنه يحصل (إثبات العلة بالإجماع) والاتفاق (على كونها) صفة (مؤثرة في) حصول (الحكم) الشرعي وقيامه بمحلها. وصورته أن يذكر وينقل ما يدل على ثبوت إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الأصل إما قطعا أو ظنا.

وقد أجمع القائلون بالقياس على أن هذا المسلك الذي هو الإجماع من مسالك العلة وطرقها التي تثبت بها. وهذا المسلك يصدر به الكلام على هذه المسالك الأخرى فيقدم لقوته على النص نفسه وقد مضى على هذا جمع من الأصوليين كالآمدي وابن النجار وابن السبكي وغيرهم.

خلاصة القول في هذا الشأن أن ما دل الإجماع على كونه مؤثرا في حصول الحكم وجوده وعلى كونه موجبا له فهو مناط لذلك الحكم وعلة له وقد ورد إثبات العلة بهذا المسلك في مواضع متعددة (مثاله) أي مثال ذلك تعليل منع قضاء القاضي في حالة الغضب بشغل القلب وتشوش البال واضطراب الذهن وكذلك (قولهم) أي الصحابة -كما يؤخذ ذلك من سياق الكلام- (اذا قدم الأخ) الشقيق وهو الذي أُخوّته حاصلة (من) جهة (الأب و)من جهة (الأم) أيضا (على الأخ للأب) وهو الذي أُخوته حاصلة من جهة الأب فقط (في) استحقاق (الميراث، ف)إنه (ينبغي) أي يجب (أن يقدم في ولاية النكاح) وتزويجه أخته الشقيقة على الأخ لأب (فإن العلة في) هذا الحكم الذي قضي به في شأن (الميراث) هي الإدلاء بسببين اثنين، وهما الأخوة التي من جهة الأب والأخوة التي من جهة الأم وهو ما يوجب لهذا الأخ (التقديم) فيما ذكر (بسبب) هذا (الامتزاج) والجمع بين (الأخوة) الأبوية والأمية (وهو)

الوصف (المؤثر) في حصول هذا الحكم (بالاتفاق) والإجماع بين المسلمين جميعا والجامع بين التقديم في الإرث والتقديم في ولاية النكاح هو أن رجحان أحد الإدلاءين -السببين- في الولاية هذه مع الاشتراك في الأصل -الأخوة- يوجب التقديم كما في الإرث.

" فإذا قال المطالب: ولم قلت: إن الاختصاص بمزيد هذا السبب، له تأثير في هذا الحكم؟

فنقول: الإجماع منعقد على التقديم في الميراث، وعلى أن التقديم بهذه العلة. فهذه المزية ظهر بالإجماع أثرها في جنس هذا الحكم، في غير محل النزاع"[1]. هذا هو المثال الأول.

(و) من أمثلة هذا المسلك -الإجماع- (كذلك) الإجماع أن الجهل بالعوض له تأثير في الإفساد للعقد وفي منع الثبوت في الذمة في البيع وعلى هذا جرى (قول بعضهم) عاملا بهذا المناط: (الجهل بالمهر) وعدم التعيين له (يفسد) عقد (النكاح) ويبطله (لأنه) أي هذا الجهل (جهل بعوض في) عقد (معاوضة) وهو هنا النكاح (فصار) بذلك (كالبيع) الذي جهل فيه العوض الذي هو الثمن أو المثمون فإنه عقد فاسد وباطل (إذ الجهل) بذلك ونحوه (مؤثر في) حصول (الإفساد في البيع) يعني للبيع وهذا حكم ثابت (بالاتفاق) والإجماع بين علماء الأمة من الصحابة ومن بعدهم.

وفي هذا الشأن قال المصنف في "شفاء الغليل": " إن الجهل بالعوض له تأثير في الإفساد ومنع الثبوت في الذمة في البيع؛ فيقاس عليه المهر، ويقال: عوض مجهول، فيفسد ولا يثبت كالثمن.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ١١٠).

فإذا قيل: ولم قلتم: إنه يفسد لكونه مجهولا

فنقول: الإجماع منعقد على أن للجهل تأثيرا في إفساد العوض. وإذا أثر في غير محل النزاع بالإجماع، فليؤثر في محل النزاع"[1]. هذا هو المثال الثاني

(و)من أمثلة هذا المسلك (كذلك) وجوب ضمان مال تلف تحت اليد العادية الظالمة، وعلى هذا (نقول: يجب الضمان على السارق) فإذا تلف المال الذي سرقه تحت يده فإنه يجب عليه أن يضمنه (وإن قطع) بسبب سرقته لهذه المال، وإنما قلنا بأنه يجب عليه ضمان هذا المال (لأنه مال تلف) وهو (تحت اليد العادية) وهي يد السارق، وإذا كان كذلك (ف)إنه يجب أن (يضمن) والذي يضمنه هو صاحب هذه اليد العادية وهو هنا السارق، فيقضى بهذا الحكم -الضمان- في حال حصول السرقة (كما) يقضى به (في) حال وقوع (الغضب) فالمال المغصوب إذا تلف يضمنه الغاصب (وهذا الوصف) المذكور -وهو تلف مال تحت اليد العادية- (هو) الوصف (المؤثر في) حكم وجوب الضمان في حال وقوع (الغصب) للمال، ثم إنه جرى تلفه (اتفاقا) وإجماعا.

فإن قيل ولم قلتم: إن تلف المال تحت اليد العادية يوجب الضمان؟

قلنا: بالإجماع ظهر تأثير هذا الوصف في إيجاب الضمان في مسألة الغصب وفي جميع مسائل الأيدي العادية. هذا المثال الثالث.

(و)مما يساق مثالا في هذا الشأن (كذلك) هو أن (يقول) الفقيه الذي يعبد الله تعالى على المذهب (الحنفي) في حق الثيب الـ(ـصغيرة) إنها صغيرة وعليه (فـ)ـإنه (يولى عليها) في بضعها وفي حال تزويجها وإنما يشار إلى هذا (قياسا للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة) التي من شروط العقد عليها الولي

(١) شفاء الغليل (ص: ١١٠).

بالإجماع وإذا كان الأمر كذلك (فـ)ـإن (المطالبة) المتعلقة بتصحيح العلة وتقرير حصولها في الأصل والفرع ونحو ذلك (منقطعة) هنا في هذه الجزئية (عن) مسألة (إثبات) تأثير (علة الأصل) في الحكم المسند إليها. وقوله (علة الأصل) فيه إضافة المظروف للظرف أي العلة التي في الأصل المقيس عليه، وإنما كانت هذه المطالبة منقطعة هنا عن العلة التي في الأصل (لأنها بالاتفاق) والإجماع صفة (مؤثرة) في بناء الحكم المسند إليه.

وقد أورد المصنف هذه المسألة في شفاء الغليل قائلا: "أن يقول الحنفي في الثيب الصغيرة: إنها صغيرة، فيولي عليها في بضعها كالبكر الصغيرة. فيقال: ولم قلت: إنها إذا كانت صغيرة يولي عليها في بضعها؟ فيقول: ظهر بالاتفاق -في غير محل النزاع تأثير الصغر في الولاية. فإن أراد بذلك البكر الصغير: توجه المنع عليها، فإنها مولي عليها للبكارة عندنا لا للصغر. فيقول: ظهر تأثير ذلك في الابن الصغير، وفي ولاية المال - بالاتفاق؛ وولاية البضع من جنس ولاية المال؛ فإذا أثر في شيء أثر فيما هو من جنسه. فتنقطع المطالبة بهذا القدر"[1]. هذا هو المثال الرابع في هذا الشأن.

(و)بعد إيراد هذه الأمثلة وبيان مضمونها (يبقى سؤال) متعلق بما ذكر من هذه التعليلات؛ (و)هذا السؤال (هو أن يقال لم قلتم إذا أثر امتزاج الأخوة) وجمعها بين الأبوة والأمومة (في التقديم في الإرث) على الأخوة التي حصلت بالأبوة وحدها (فـ)ـإنه (ينبغي) كذلك (أن يؤثر) هذا الامتزاج (في) استحقاق ولاية (النكاح) فيقدم الأخ الشقيق فيه على الأخ للأب، وما هو مستندكم في ذلك؟ (و) لم قلتم إذا (أثر الصغر في) وجوب التولية على بضع (البكر) الصغيرة (فهو) كذلك (يؤثر في) وجوب التولية على بضع (الثيب) فلا يزوج أي منهما إلا بولي. هذا هو متضمن هذا السؤال ومحتواه.

(١) ن. م. ص: ١١١.

(و)أما الجواب عنه فهو أن يقال: إن (هذا السؤال) مزدوج التوجه وبذلك فهو (إما أن يوجهه المجتهد على نفسه) ويرسله عليها من أجل تحصيل ما به يندفع ويرد، ثم يظهره ويبينه (أو يوجهه المناظر) لمن يناظره ويناقشه (في المناظرة) وبذلك فإن هذا السؤال مزدوج التوجه -كما سبق ذكر ذلك- هذا ما يتعلق بصورة توجه هذا الخطاب.

(أما) دفعه فإنه إن كان من (المجتهد) لنفسه (فـ)ـإنه (يدفعه) عنه ويرده (بوجهين) اثنين:

(أحدهما أن يعرف) ثبوت (مناسبة) هذا الوصف (المؤثر) في حصول الحكم المسند إليه وذلك (كالصغر) فإنه وصف مناسب لهذا الحكم المسند إليه -وهو التولية- لأنه نوع عجز يستدعى نصب قوّام مشفق يتولى ما تجلب به المصلحة لمن قام به هذا الوصف -وهو الصغر- وتدرأ به المفسدة عنه، فإذا تقرر أنه كذلك (فإنه يسلط) ويرسل بحاله (الولي على التزويج) للصغيرة وذلك (لـ)ـأجل هذا (العجز) الذي لا ينفك عمن قام به هذا الوصف -وهو الصغر- فإذا انتهى النظر بالمجتهد إلى هذا الحال (فـ)ـإنه (يقول) بمقتضى هذا الذي ذكر (الثيب) الصغيرة (كالبكر) الصغيرة (في) قيام هذا الوصف المتصف بـ(ـهذه المناسبة) وهذا الوصف هو الصغر والمناسبة هي العجز وقد سبق ذكر ذلك، وإنما قلنا بأنه لا فرق بين البكر والثيب الصغيرتين، لأن كليهما متصف بالصغر القاضي بما ذكر من الحكم لما تضمنه من المناسبة المذكورة. هذا هو الوجه الأول.

الوجه (الثاني) الذي يحصل به هذا الدفع هو (أن يتبين) لهذا المجتهد ويظهر له (أنه لا فارق بين الفرع) وهو هنا الثيب الصغيرة (والأصل) وهو البكر الصغيرة (إلا كذا وكذا) وهو في هذا المثال الثيوبة والبكرية (و)هذا

الفارق (لا مدخل له في التأثير) في الحكم الذي ينبغي في هذا الموضوع لأنه طردي وبناء عليه تلحق الثيب الصغيرة بالبكر الصغيرة في هذا الحكم الذي هو وجوب التولية على بضعها فلا تزوج إلا بولي.

وهكذا يورد هذا الإلحاق ويذكر (كما) أوردناه و(ذكرناه في) صورة (إلحاق الأمة) المشتركة المعتق بعضها (بالعبد) المشترك الذي أعتق بعضه وتسويتها به (في سراية العتق) وامتداده إلى باقيها على الصورة التي تقدم بيانها، (و)كما أوردناه وذكرناه هناك ذكرناه أيضا في (نظائره) أي نظائر هذا الإلحاق كإلحاق الأنثى بالذكر في استحقاقها لمالها إذا وجدته عند مفلس، وإلحاق العبد بالأمة في تشطير الحد ونحو ذلك مما بني فيه الإلحاق والقياس على نفي الفارق.

خلاصة القول أن المجتهد قد يدفع هذا السؤال والمطالبة بهذا الوجه وهو إثبات نفي الفارق بين البكر والثيب في هذا الحكم. (فيكون هذا القياس) الذي مضي عليه في هذه المسألة (تمامه) حاصلا ومتحققا (بالتعرض لـ ـلمناط (الجامع) بين الفرع -وهو هنا الثيب الصغيرة- والأصل -وهو البكر الصغيرة- وهذا الجامع هو الصغر (و)بالتعرض كذلك لـ(ـنفي) اعتبار (الفارق) بين هذا الفرع وهذا الأصل، نعم يتعرض لهذين الأمرين (جميعا) وهذا الفارق هو الثيوبة والبكرية، والمصير إلى طرح هذا الفارق لأنه وصف طردي لا تأثير له في هذا الحكم.

نعم هذا الضرب من القياس مما قد يصار إليه هنا (و)لكن (إن ظهرت المناسبة) في الجامع بين الفرع والأصل (استغني عن التعرض لـ)ـالنظر في (الفارق) والاشتغال بنفيه هذا كله يورد دفعا لهذا السؤال وجوابا عنه إن كان موجها من المجتهد على نفسه.

قال المصنف في هذا الشأن في شفاء الغليل: " أما المجتهد فعليه أن يبحث عن مدارك الفرق بين الميراث وبين ولاية البضع، بطريق السبر والتفحص عما يعن له من الخيال. فإذا لم يظهر له فرق: فقد سلم جمعه عن المعارضة، فيحكم به. وإن ظهر له الفرق: نزل ذلك منزلة المعارضة إذا ظهرت"[1].

(و)أما (إن كان) هذا (السؤال من مناظر) لمن يناظره (فـ)ـإنه (يكفي) في تحصيل دفعه والجواب عنه (أن يقال: القياس) شرع (لتعدية حكم العلة) ونقله (من موضع) وهو الأصل الذي ثبت فيه هذا الحكم بالنص عليه (إلى موضع) آخر وهو الفرع الذي فيه الجامع بينه وبين الأصل والقاضي بوحدة الحكم فيهما وفي صورة هذا القياس في هذه الجزئية وهي إلحاق الثيب الصغيرة بالبكر الصغيرة في ذلك الحكم المذكور. وهذا كاف في تقرير هذا القياس (و)بذلك لا التفاتة إلى هذا السؤال المتعلق بهذه التعدية الجارية في هذا القياس إذ (ما من تعدية) حصلت لحكم ما من موضع -أصل- إلى موضع آخر فرع (إلا ويتوجه عليه هذا السؤال) ويرسل عليه، فيقال لمن اتى به لم قلت: إن هذا الوصف لمّا أثر في هذا الموضع وجب أن يؤثر في موضع آخر غيره؟ وهذا أمرٌ السؤال عنه مطرح لأنه يؤدي إلى انتشار الكلام والسؤال عن أمر معلوم شرعه من جهة ثبوت القياس (فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب) لما يقضي إليه من السؤال عن أمر هو مقتضى القياس المجمع على حجيته وأنه دليل شرعي، وهو كذلك موجب المناط القائم بمحل الحكم. والذي تأثيره ظاهر بإسناد الحكم إليه وحصول تأثيره في وجود أمر ثابت. ولهذا لا ينبغي الذهاب إلى هذا السؤال والاشتغال بالجواب عنه (بل) ينبغي أن يصد عنه و(يكلف) -بالبناء للمجهول- هذا (المعترض) على هذه التسوية بين

(١) ن. م. ص: ١١٧.

الأصل والفرع في الحكم مع قيام الجامع المقتضي لذلك بهما، ويلزم إبداء (الفرق) بينهما، وأنه يوجد ما يقضي بمنع هذا الإلحاق وفساد هذا القياس، هذا ما يكلفه هذا المعترض (أو) يكلف المصير إلى (التنبيه على) الشيء الذي هو (مثار) وسبب هذا الذي قام بنفسه من (خيال) جره إلى اعتقاد حصول (الفرق) بين الموضعين، وهذا التنبيه يتصور (بأن يقول) أي هذا المعترض (مثلا): إن (أخوة الأم) يعني الأخوة التي ثبتت من جهة الأم صفة (أثرت في) استحقاق الشقيق (الميراث) أي الإرث وذلك (في) مجرى (الترجيح) بينه وبين الأخ لأب وإنما كانت قاضية بهذا الترجيح ومفيدة له (لأن مجردها) ووجودها مستقلة قائمة بشخص مناط (يؤثر في) استحقاق (التوريث) ويوجبه فالأخ للأم من الورثة وحصول هذا الترجيح بهذه الأخوة أمر بين واضح لأنه يؤثر في هذا الموضوع -وهو الإرث- بذاته وبمجرد وجوده وهذا ما ليس عليه أمر التولية في النكاح فإن الأخوة بالأم لا تؤثر في استحقاق هذا الأمر (فلم قلت إذا استعمل في) تحصيل (الترجيح) لأمر ما (ما يستقل بالتأثير) كالأخوة بالأم في الإرث (فـ)ـإنه (يستعمل) كذلك مرجحا (حيث لا يستقل) بالتأثير وهو هنا ولاية النكاح فإن الأخوة للأم لا تأثير لها في استحقاقها، وبناء على هذا يصح أن تقرر هذه المطالبة على أن لقرابة الأم مدخلا في الإرث فأثرت في هذا الترجيح ، وليس للأم مدخل في ولاية النكاح فلا وجه للترجيح بقرابتها هنا وهذا الملحظ القائم على اعتبار هذا المثار والتنبيه عليه صحيح وبناء عليه يعتبر ويعتد به (فتقبل) هذه (المطالبة) التي بنيت عليه إذا وردت (على هذه) الصورة و(الصيغة) التي هي إبداء الفرق بين الأخوة الممتزجة في الميراث والأخوة الممتزجة في ولاية النكاح على الوجه الذي تقدم بيانه (و) هذه المطالبة (هي أولى) بالقبول والاعتبار (من) إظهار هذا السؤال و(ابدائه في معرض) ذكر (الفرق) بين الموضعين الذين هما الفرع والأصل (ابتداء)

بحيث يورد أولا في مجرى إبداء الفرق المذكور وبيانه ومقتضى هذا أن جعل هذه المطالبة أمرا مستقلا في مجرى الاعتراض على صحة هذا القياس أولى من دمجها مع إبداء الفرق بين الموضعين، وإنما كان هذا أولى لأن كلا من الأمرين مستقل على الآخر. ومن ثم ينبغي الفصل بينهما في هذا العمل المعرفي الذي هو الاعتراض على القياس.

وعلى كل فان هذه المطالبة التي تضمنت التنبيه على هذا المثار -مثار خيال الفرق- مقبولة، وبناء على ذلك يسمع لمن ساقها ما دام منبها على هذا المثار.

قال المصنف في شأن هذه المطالبة في شفاء الغليل: "فإن قيل: لم قلت: إن مزية قرابة الأمومة إذا رجح قرابة الأبوة فيما لها أثر فيه، فينبغي أن يرجح فيما لا أثر لها فيه؟

فهذا السؤال صحيح وإن كان عليه صيغة المطالبة؛ لأنه اشتمل على التنبيه على ما يطرق إشكالا على الجمع، فإن هذا الوصف له أثر في الميراث فلا يبعد أن يكون معتبرا في الترجيح فيه. فقد نبه على الفرق ولكن على صيغة المطالبة، وهو الأحسن في إيراد هذا السؤال، والأبعد عن الانتهاض للابتداء والتمهيد، والتصدي للذب عن صحة دعوى يذكرها في معرض فرق مطرد منعكس، يطالب بتصحيح كلا طرفيه فإذا ذكر هذا السؤال، فعلى المناظر المعلل أن يعترض عليه بما يفسده. فإن عجز كان منقطعا. وهذا الجنس جار في جميع الأقيسة"[1]. وهكذا تقبل هذه المطالبة إذا ساقها المعترض على هذا الوجه.

(أما إذا) تنكب هذا السنَنَ فـ(ـلم ينبه على) هذا الـ(ـمثار) وهو (خيال الفرق) هذا (وأصر على صِرف) -بكسر الصاد- اي -محض (المطالبة)-

(١) ن. م. ص: ١١٧، ١١٨.

فيه اضافة الصفة للموصوف -اي المطالبة الصرفة- المحضة- وهي هنا المطالبة ببيان وجه تأثير العلة في الفرع -بأن يقول مثلا: إذا سلم لك تأثير امتزاج الأخوة في التوريث والتقديم فيه فلم قلت: إنه يؤثر كذلك في التقديم في ولاية النكاح ونحو ذلك من دون التنبيه على هذا المثار بهذه المطالبة ودون بيان وجه الإشكال في هذا الشأن (ف)ـإنه (لا ينبغي) ولا يجوز بعد تسليم هذا المعترض تأثير الوصف في الأصل (أن يصطلح المناظرون) ويتفقوا (على قبوله) وجعله وجها مقبولا في المناظرة (لأنه يفتح بابا من اللَّجاج) -بفتح اللام- وهو العناد (لا ينسد) ولا ينغلق التشغيب به فالمستدل -القائس- لا يتوجه اليه هذا السؤال. فلا يسوغ توجيهه اليه (ولا يجوز إرهاقه) ودفعه (إلى طلب المناسبة) في هذه العلة التي في الفرع ما دام قد تحقق قيامها به كما قامت بالأصل المقيس عليه مسلما تأثيرها فيه (فإن ما) الوصف الذي (ظهر تأثيره) وذلك قد يعلم (بإضافة) الشارع (الحكم إليه فهو علة) سواء (ناسب) ذلك الحكم بحيث ظهرت معقولية الربط بينه وبين ذلك الحكم -كما في الحدود ونحوها- (أو لم يناسب) بحيث ظهر أنه تعبدي فقط (فقد قال) الرسول (عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "من مس ذكره فليتوضأ") فالمسّ للذكر هو علة هذا الحكم -التوضؤ- وهذا المس وصف متعد، ومن ثم (ف)ـإننا (نحن) معشر الشافعية (نقيس عليه من مس) الرجل (ذكر غيره) إذ ينتقض وضوء هذا الممسوس (ولا مناسبة) بين هذا المناط -وهو مس الذكر- وهذا الحكم -وهو التوضؤ- (ولكن) في مجرى العمل به واعتباره جامعا (نقول) (ظهر تأثير المس) هذا (ولا مدخل للفارق) الذي بين المحلين -وهما ذكره وذكر غيره- (في التأثير) في حصول هذا الحكم ولا في عدمه.

وهذا الذي ذكره المصنف إنما يتماشى على مذهب الشافعيين ومن وافقهم القائلين ما نصه: "وإن مس فرج غيره من صغير أو كبير أو حي أو ميت

انتقض وضوؤه؛ لأنه إذا انتقض بمس ذلك من نفسه ولم يهتك به حرمة فلأن ينتقض بمس ذلك من غيره -وقد هتك به حرمة- أولى".

وهذا الذي مضى عليه الشافعية هنا إنما هو على مذهب من لم يعلل هذا الحكم بحصول اللذة التي هي وصف مناسب لهذا الحكم وهو النقض للوضوء، وأما من يرى أن علة ذلك هي اللذة فإنه يرى أن هذا وصف مناسب لذلك الحكم كما ذهب إلى ذلك المالكية.

وعلى كل فإن خلاصة القول في هذه الشأن هي أن ظهور كون الوصف مؤثرا في الحكم مثبت لكونه علة في حصوله فإن ظهر انه كذلك بالنص عليه فذلك كاف فلا حاجة الى المطالبة بإبداء وجه مناسبته لما تعلق به من حكم، ثم إن المناسبة وان ظهرت في وصف -مناط ما- علق به حكم فان ذلك لا يستلزم تعليق ذلك الحكم بذلك الوصف في كل محل قام به (فإنه وإن ظهر) وجه (مناسبته) وتحقق ثبوته لا يفيد عموم ما تعلق به من حكم في كل محل قام به هو (أيضا ف)تخلف حكمه عنه امر وارد إذ (يجوز أن يختص اعتبار) المناط (المناسب ببعض المواضع) فقط.

وهذا يتجلى في مناطات مناسبة كالسرقة -مثلا- (إذ السرقة تناسب القطع) الذي شرع حكما في شأنها وذلك لاشتمالها على حكمة الزجر والردع عن أخذ أموال الناس ظلما وعدوانا (ثم) إنها لا تعم وإنما (تختص بـ)ـسرقة (النصاب) من حرز مثله بلا شبهة ملك ولا غلط ولا اضطرار.

(و) هذا الذي عليه السرقة هو ما عليه (الزنا) فانه مناط (يناسب الرجم) الذي هو حكمه، ووجه مناسبته لهذا الحكم بين لما في هذا الحكم من حكمة الزجر والردع عن اختلاط الأنساب وفساد الفطرة وما يكون عن ذلك من أمراض (ثم) إن هذا المناط وإن كان مناسبا لهذا الحكم فإن هذا الحكم لا يعم

كل زان بل هو (يختص) بالشخص (المحصن) المتزوج فاذا تقرر هذا وتحقق ثبوته (فـ)ـإنه (يتوجه على) المناط (المناسب أيضا) هذا السؤال -المطالبة- وذلك بـ(ـأن يقول) المعترض -مثلا- للمستدل بالصغر في المسألة المذكورة (لـم قلت: إذا أثر هـذا) الوصف -المناط- (المناسب وهو الصغر في) ثبوت (ولاية المال) على من قام به (فـ)ـإنه (ينبغي أن يؤثر) كذلك (في ولاية البضع) فلا تزوج الصغيرة إلا بولي. (و)لم قلت -كذلك- إنه (إذا أثر) هذا الوصف -الصغر- (في البكر) الصغيرة من حيث إيجابه الولاية على بضعها فلا تزوج إلا بولي فانه (يؤثر كذلك في) حق (الثيب) من حيث إيجابه الولاية على بضعها، فلا تتزوج إلا بولي (و) لم قلت أيضا إنه (إذا أثر) هذا الوصف -وهو الصغر- (في) حق (التزويج) إذا كان (من) جهة (الابن) يؤثر كذلك في (التزويج) إذا كان (من) جهة (البنت) فكان الصغر مؤثرا في ذلك كله على قولك هذا وهذا إعمال لهذا الوصف المناسب هنا -وهو الصغر- على وجه مطرد مسترسل؟

(و)هذا أمر غير مسلم إذ من المعلوم أن (من) الصفات -المناطات- (المناسبات) لأحكامها (ما يختص) تأثيرها وبناء حكمها عليها (ببعض المواضع) فقط، وقد تقدم التمثيل لذلك بالسرقة والزنا.

(و)على كل فإن (هذا السؤال) لا يلتفت إليه إذ (يستمد) مادته المعرفية التي تكوّن بها وتحصل (من خيال منكري القياس) وجاحديه كالظاهرية ومن وافقهم، وإذا كان هذا السؤال على هذا الحال (فـ)ـإنه (لا ينبغي أن يقبل) أو يرهق المستدل -القائس- ويدفع إلى الجواب عنه.

خلاصة القول أن المعترض لا يقبل منه طلب الدليل المخصوص المعين الدال على تأثير العلة في الفرع بعد ما سلم أنها مؤثرة في الأصل وإنما له -ما دام معترضا على هذا القياس- إبداء الفارق بين المقيس والمقيس عليه المانع من

إلحاق أحدهما -وهو الفرع- بالآخر -وهو الأصل- ومن قياسه عليه، فإن أبداه وكان هذا الفارق مؤثرا صير إلى العمل بمقتضاه عند من يرى ذلك، كما له -أيضا- إبداء وإظهار سبب وموجب ومثار هذا الذي تخيله من حصول هذا الفرق ووجوده.

وقد بسط المصنف القول في "شفاء الغليل" في هذه الجزئية فقال: " فإن قال قائل: من قدم الأخ من الأب والأم، على الأخ من الأب باختصاصه بالقرابة المخصوصة، مطالب بإثبات العلة؛ ولا يغنيه قوله: إن هذا يؤثر بالاتفاق في التوريث. إذ يقال: إذا سلم لك تأثيره في التوريث والتقديم فيه فلم ينبغي أن يؤثر في التقديم في ولاية النكاح؟ وهل وقع النزاع إلا فيه؟

وكذلك يقال للحنفي إذا علل بالصغر: إنه إن سلم لك تأثير الصغر في ولاية المال وفي حق الابن، فلم قلت إنه ينبغي أن يؤثر في ولاية البضع وفي حق الثيب؟ وهل النزاع إلا فيه؟. وهلم جرا إلى جميع الأمثلة التي أوردتموها فإن المعلل لا يخلو إما أن يكون أظهر تأثيرها في عين الحكم المتنازع فيه، أو في حكم آخر يزعم أنه من جنسه. فإن ظهر تأثيره في عين الحكم المتنازع فيه: لم يتصور الخلاف معه؛ إذ الوصف إذا اتفق على كونه مؤثرا في إيجاب حكم، كيف يحكم بتخلف الحكم عنه من وافق على كونه مؤثرا فيه؟ وهل لموافقته على كونه مؤثرا فيه معنى سوى ثبوت به وترتبه عليه؟ وإنما يتصور إظهار الوفاق في غير محل النزاع. وكذلك الجهل: ظهر أثره في إفساد العوض في عقد البيع؛ فلم ينبغي أن يؤثر في إفساد الصداق في عقد النكاح؟ وحق الغير: ظهر تأثيره في الحجر في الهبة في حق المريض، فلم ينبغي أن يؤثر في الحجر في الإقرار؟ فما وجه التقصي عن هذه المطالبة؟ الجواب: أن هذه المطالبة ساقطة العبرة باتفاق القائمين. وفي قبولها حسم باب القياس، فإن التعليل: لتعدية الحكم المنصوص عليه إلى غير محل النص.

وهذا السؤال يرد على العلل الثابتة بالنص والإيماء وطرق التنبيهات.
فيقال: إذا حرم البيع في وقت النداء لكونه تركا للسعي الواجب، فلم يحرم النكاح والإجارة؟ وإن سلم كون ترك السعي موجبا تحريم البيع، فلم يوجب تحريم النكاح؟ وأي بعد في أن يحرم ترك السعي بالبيع، ولا يحرم بالنكاح؟ ويترقى من هذا إلى التخصيص بالشخص والزمان والمكان، فيقال: إذا أثر الزنا في حق ماعز، فلم يؤثر في حق غيره؟ وأثر الجماع في إيجاب الكفارة في حق الأعرابي، فلم يؤثر في حق غيره؟ فإن قيل: ظهر على القطع أن لا اختصاص للحكم بالأعيان والمكان والزمان؛ وعرف هذا بأدلة قطعية في الشرع قلنا: لا مستند فيه إلا معرفتنا بإتباع الأحكام الأسباب المؤثرة فيها. فأنا لا نقتصر على إلغاء الزمان والمكان، فقد قال الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَا﴾ الآية. ورد ذلك في حق المؤمنات، ويلحق بهم الكافرات؛ لأنه فهم السبب، وهو: الطلاق قبل المسيس، فإذا كان سببا لسقوط العدة في حق المؤمنة، فكذلك يكون في حق الكافرة وكذلك قال تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾، فإن ذلك في اللمس والغائط، ونحن نطرد ذلك في البول والنوم والمذي والمني وجميع الجهات. لأنه فهم بالإيماء أن السبب: فقد الماء، فاتبعنا السبب دون المحل وعلى الجملة: مثل هذا السؤال يظهر من منكري القياس، وينجر بهم إلى إنكار هذه الأمثلة، وهو خروج عن إجماع الصحابة واتفاق العلماء. وكل ذلك باطل، لأن المعنى المؤثر إذا ظهر: قضت العقول باتباعه وقطع النظر عن المحال والصور
فإن قيل: أليس ينقدح في الفرق بين التقدم في الميراث، والتقدم في ولاية النكاح -أن يقال: لقرابة الأم مدخل في الإرث، فأثرت في الترجيح؛ وليس لقرابة الأم مدخل في ولاية النكاح؟ قلنا: القياس لا يحسم باب الفرق على المعترض، ولكن إبداء التأثير يحسم عليه باب المطالبة، ويرهقه إلى بيان مفارقة بين

المحلين، بعد جريان الاشتراك فيما ظهر تأثيره. والنظر في هذا يتعلق بالمجتهد، وبالمناظر أما المجتهد، فعليه أن يبحث عن مدارك الفرق بين الميراث وبين ولاية البضع، بطريق السبر والتفحص عما يعن له من الخيال. فإذا لم يظهر له فرق: فقد سلم جمعه عن المعارضة، فيحكم به. وإن ظهر له الفرق: نزل ذلك منزلة المعارضة إذا ظهرت وأما المناظر، فليس عليه -في النظر- التعرض لانحسام مدارك الفرق، بعد إبانة الاشتراك في الوصف المؤثر: لأن الاشتراك في الوصف المؤثر غلب على الظن الاجتماع؛ فعلى الخصم إبداء ما يقابله. أما المطالبة المحضة، دون التنبيه على وجه الإشكال في الفرق، فساقط فإن قيل: لم قلت: إن مزية قرابة الأمومة إذا قرابة الأبوة فيما لها أثر فيه، فينبغي أن يرجح فيما لا أثر لها فيه؟ فهذا السؤال صحيح وإن كان عليه صيغة المطالبة؛ لأنه اشتمل على التنبيه على ما يطرق إشكالا على الجمع، فإن هذا الوصف له أثر في الميراث فلا يبعد أن يكون معتبرا في الترجيح فيه. فقد نبه على الفرق ولكن على صيغة المطالبة، وهو الأحسن في إيراد هذا السؤال، والأبعد عن الانتهاض للابتداء والتمهيد، والتصدي للذب عن صحة دعوى يذكرها في معرض فرق مطرد منعكس، يطالب بتصحيح كلا طرفيه فإذا ذكر هذا السؤال، فعلى المناظر المعلل أن يعترض عليه بما يفسده. فإن عجز: كان منقطعا. وهذا الجنس جار في جميع الأقيسة. فأما المطالبة المحضة -بعد تسليم تأثير الوصف في الحكم في الأصل- فهو دعاء إلى تخصيص العلل بمواردها. وهو حسم لباب القياس"(١).

هذا منتهى الكلام على هذا القسم الثاني الموضوع لبيان كون الإجماع مسلكا من مسالك العلة فلنصر إلى إيراد القسم الثالث معروض الصورة والمضمون قائلين:

(١) شفاء الغيل، ١١٤، إلى: ١١٨.

(القسم الثالث في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال)

يعني هذا هو (القسم الثالث) من الأقسام الثلاثة التي انقسمت إليها الأدلة التي هي مسالك العلة. وهذا القسم مرسوم وموضوع (في) إنجاز بيان أن (إثبات العلة) كما يكون بما ذكر من مسلكي النص والإجماع يكون كذلك (بـ)ـمسلك (الاستنباط) والاستخراج لها من النصوص من حيث كون هذا الاستنباط فعلا يتوصل به الى ذلك (و)بـ(ـطرق الاستدلال) من حيث كونها السبل التي يتوصل بها إلى بيان كون وصف ما علة وإلى إثبات ذلك. فالمسالك هي هذه الطرق والاستنباط فعل يقع به إظهار تلك العلل ببيانها بعد دركها قائمة بهذه الطرق.

(و)هذه الطرق والمسالك (هي أنواع) كل نوع منها مسلك قد يتوصل به إلى العلة في محل البحث عنها ثم بيانها.

هذا هو ما عقد له هذا القسم الثالث على وجه الجملة وإذ قد تقرر بيان ذلك فلنصر إلى بيان ذلك على وجه التفصيل، فنقول:

(النوع الأول: السبر والتقسيم)

يعني (النوع الأول) منها (السبر) وهو لغة الاختبار (والتقسيم) وهما لقب لشيء واحد وقد يقتصر في التعبير عنه بالتقسيم وحده، أو السبر وحده، أو بالقسيم الحاصر.

قال الزركشي: " ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل فإن لم يكن تقسيما سموه بالمتصل".

وهذا المسلك حده هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه ثم إبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي.

قال السعد في حاشيته على العضد: " عند التحقيق الحصر راجع إلى التقسيم والسبر راجع إلى الإبطال".

وقد ورد هذا الاستدلال في النصوص الشرعية.

قال الزركشي: " وقد أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١] وقوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] فإن هذا تقسيم حاصر، لأنه ممتنع خلقهم من غير خالق خلقهم، وكونه يخلقون أنفسهم أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه، ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه الصيغة المستدل بها بطريقة بديهية لا يمكن إنكارها. وفي قوله - ﷺ - لعمر، في ابن صياد. «إن يكن هو فلن تسلط عليه، وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله».

وهو قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفي والإثبات وهو المنحصر.

والثاني: أن لا يكون كذلك وهو المنتشر.

فالأول: أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها، بدليله: إما بكونه طردا، أو ملغى، أو نقض الوصف أو كسره أو خفائه واضطرابه، فيتعين الباقي للعلية، وهو قطعي لإفادة العلة، ويجوز التمسك به في القطعيات والظنيات، فالأول كقولنا: العالم إما أن يكون قديما أو حادثا، بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث.

والثاني كقولنا: ولاية الإجبار إما أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو الأبوة أو غيرها. والكل باطل سوى الثاني، فالأول بالإجماع.

والثالث والرابع لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الثيب أحق بنفسها» فيتعين الثاني. قال الهندي: وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا؛ أي على وجه التنقيب"(١).

(و)هذا الطريق إن كان جاريا بين النفي والإثبات لم ينازع فيه؛ إذ (هو دليل صحيح) في إثبات العلة وتعيينها.

وصورة العمل به ما ذكر من الحصر ثم الإبطال (وذلك) قد يمثل له (بأن يقول) المستدل: (هذا الحكم) الوارد في هذا الأصل وأشار إلى أصل معين هو حكم (معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا) مثلا من الأوصاف (وقد بطل أحدهما) أو كذا وكذا وكذا وقد بطل الاثنان منها (فتعين الآخر) الذي لم يبطل.

مثال ذلك على وجه التعيين أن يحصر المستدل أوصاف البر في قياس الذرة -مثلا- عليه في الطعم وغيره، ثم يبطل ما عدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية (وإذا استقام) هذا (السبر) للمستدل وجاء (كذلك) الذي ذكر

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٢٨٣، ٢٨٤).

(ف)بأنه (لا يحتاج إلى) إبداء (مناسبة) هذه العلة لهذا الحكم (بل له) في مجرى استدلاله هذا، وبنائه لهذا الاستنباط للعلة (أن يقول) في هذا الشأن: (حرم الربا في البر) بالنص (ولا بد من علامة) تدل على هذا الحكم، متى وجدت وجد عند وجودها ذلك الحكم باعتبارها أمارة عليه، وهذه العلة هي التي (تضبط مجرى) هذا (الحكم) الذي هو الربا في الجزئيات -وهي الأعيان الربوية- وتكشف (عن) محل هذا الحكم و(موقعه) الشرعي ليعلم حيثما وجد ووقع (ولا علامة) قائمة بالبر ويخيل أنها تناسب هذا الحكم الذي هو الربا (إلا الطعم) وهو صفة فيما يطعم ويؤكل هي التي جعلته مطعوما فتقوم به بنية الآكل ويكفي في سد الحاجة إلى الطعام (أو القوت) وهو ما يقتات سواء كان طعاما أو غيره مما لا يكفي أكله في بقاء الإنسان حيا (أو الكيل) الذي يعرف به مقداره (وقد) ظهر بالاختبار لهذه الصفات أنه قد (بطل) كون (القوت والكيل) علة في هذا الحكم (بدليل كذا وكذا) فينص على ذلك الدليل ويورده؛ كأن يقول مثلا:

١- إن الطعم -الأكل- أعم هذه الأمور المحتملة هنا عللا؛ وهي: الأقوات والمعاش، والغذاء والطعام.

٢- إنه مرجع على الكيل بما ذكره المصنف في شفاء الغليل قائلا: " الطريق فيه أن نردد النظر بين الطعم والكيل أولا، ونقول: التعليل بالكيل باطل لوجهين، أشار الشافعي إليهما:

أحدهما: أن الكيل مثل الوزن؛ والتعليل بالوزن باطل: لأنه لو علل به، لوجب تحريم بيع الموزون بالموزون نساء، كما حرم بيع المكيل بالمكيل، وكل جنسين مختلفين اشتركا في العلة والإجماع منعقد على جواز إسلام النقدين في الأشياء الموزونة من النحاس والرصاص والزعفران وغيرها، وبهذا المسلك، عرفنا وجوب التعليل لحكم الربا، إذا لو اقتصرنا على موجب

الاسم، لقلنا بامتناع إسلام الدراهم في الموزونات، فإنه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ عقيب ذكر الأشياء الستة الستة: " فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد".

وهذا يقتضي تحريم إسلام النقدين في الأشياء الأربعة، كما اقتضي تحريم إسلام أحد النقدين في الآخر، وأحد الأشياء الأربعة في الباقيات، ولا دليل -من حيث اللفظ- يوجب تقاطع النقدين عن الأشياء الأربعة؛ فدل على الرجوع إلى التعليل، وإنما معناه: فإذا اختلف الجنسان من هذه الجملة المشتركة في علامة الربا، لا من هذه الجملة المعلومة باسمها وصورتها، وهذا الإجماع نص في وجوب البحث عن العلة، والتجاوز عن موجب اللفظ، وكيف يتماري فيه منصف مع قول أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن الناس ليقولون: أن عمر أعرف الناس بأبواب الربا؛ ولو كنت عالما بها: لكان أحب إلى من حمر النعم؛ وإن الربا من آخر ما نزل على النبي صلي الله عليه وسلم، فمات قبل أن يبينه لنا، فدعوا الربا والريبة، ولو كان الحكم يقتصر على المسميات: لما خفي على العوام؛ فكيف عمر مع ما اشتمل عليه اللفظ من التفصيل والتعديد، فكيف ينتهي أشكاله إلى أن ينسب عمر إلى الاختصاص بدركه من بين كافة الصحابة: وهم الغواصون في علم الشريعة، والمجتهدون في مصادرها ومواردها؟

وغرضنا الآن بطلان التعليل بالوزن، مع انعقاد الإجماع على إسلام النقدين في الموزونات.

فإن قالوا: السلم محرم بالإجماع في الثمنية أو المثمنية؛ كان ذلك تحكما مستحدثا لا أصل له دعاهم إلى ذلك مساق مذهبهم، ولا مستند له، وإن زعموا أنا فهمنا ذلك من الإجماع، قلنا: وهلا فهمتم من الإجماع اختصاص النقدين بعلتهما، كما فهمناه حتى لا تخرجوا إلى الضبط بالثمنية والثمنية؟

الوجه الثاني للإبطال، هو: أن التعليل بالكيل يوجب إخراج الحفنة والحفنتين عن حكم الربا؛ وإخراج الحلي عن ذلك، والربا جار فيهما بحكم النص.

قال الشافعي: وما ناقض الشبه فهو المنتقض دون الشبه؛ إذا موجب الشبه جريان الربا في كل ما باسم البر والذهب، وذلك جار في القليل والحلي".

٣- إن الطعم مقصود هذه الأشياء، ولأجه فطرت وخلقت؛ ولما ظهر مقصودها شح الناس عليها: فباعوها مقدرا لا جزافا، فتقدير المقصود الخاص علامة، أولى من تقدير ما يجري مجري العاصم للمقصود.

٤- إن الكيل علامة الإباحة، فيبعد أن يكون علامة التحريم وإن اختلف محله، ونحن قد عددنا علامة الإباحة وعلامة التحريم؛ وإحالة تضاد الأحكام على اختلاف العلامات أغلب على الظن من إحالتها على اختلاف المحال، مع اتحاد العلامة.

هذه مرجحات رجح بها الشافعية ومن وافقهم الطعم باعتباره مناطا للربا في الطعام.

وإذا تقرر هذا (فـ)ـإنه قد (ثبت) أن (الطعم) هو علة هذا الحكم متعينا فيه.

(لكن) المستدل بهذا المسلك (يحتاج ههنا) في بناء القياس به (إلى إقامة الدليل) والحجة (على) ثبوت (ثلاثة أمور) وعلى تحقق وجودها:

(أحدها): هو (أنه لا بد من علامة) تدل على هذا الحكم وتكون مناطه، وإنما لزم إقامة الحجة على هذا الأمر (إذ قد يقال) على وجه الاعتراض عليه ما يكون علامة على هذا الحكم الذي هو الربا هنا (هو) شيء (معلوم) يعبر عنه (باسم البر) فهذا اللفظ -البر- هو علامة هذا الحكم -الربا- فمسماه هو محل هذا الحكم وإذا كان هذا ثابتا في واقع الامر (فـ)ـإنه (لا يحتاج) في معرفة محل

هـذا الحكـم وموقعه (إلى علامة وعلة) تكون علامة أخرى في الدلالة عليه لأن هـذا الاسـم كاف في الدلالـة عليـه. فـإذا قال قائل هذا (فـ)ـإننا (نقـول) له (ليس) الأمر (كذلك) لأن زوال هذا الاسم لا يستلزم زوال هذا الحكم وارتفاعه (لأنه) أي البر (إذا صار دقيقا) بقي حكم الربا (و) كذلك الحكم إذا كان (خبزا وسويقا بقـي حكـم الربـا) أيضـا (وزال اسـم الـبر فدل) هـذا (على أن منـاط الربـا) وعلته (أمـر) آخر هـو (أعم من اسم البر) وإذا انتهى النظر إلى إثبـات هذه الحقيقة فإنه يجـب العمـل بمقتضاهـا وهـو البحث عن هـذا الأمر الذي هو منـاط هـذا الحكـم وتعيينه والمضي إلى هذا الذي تقدم ذكره من السبر والتقسيم. وقد يؤسس لهذا ببيان أن الحكم الثابت في الأصل يكون معللا، وأن ذلك هو الأصل فيه.

وقـد أورد الآمـدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ قـولا بيانيـا في هـذا الشـأن قائـلا: " الحكـم الثابت في الأصل إما أن يكون لعلة أو لا لعلة لا جائز أن يقال بالثاني: إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب كما قالـت المعتزلـة، أو لا بجهة الوجوب كقول أصحابنا، وبتقدير جواز خلوه عن العلـة، فالخلـو عنهـا على خـلاف الغالـب المألوف من شرع الأحـكام، وذلك يـدل ظاهـرا عـلى استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلـة وإذا كان لا بد له من علة فإمـا بـأن تكـون ظاهـرة أو غيـر ظاهـرة لا جائـز أن تكـون غير ظاهـرة، وإلا كان الحكم تعبدا، وهو خلاف الأصل لوجوه ثلاثة:

الأول: أن إثبات الحكم بجهة التعقل أغلب من إثباته بجهة التعبد، وإدراج ما نحن فيه تحت الغالب أغلب على الظن.

الثاني: أنـه إذا كان الحكـم معقـول المعنـى كان علـى وفـق المألـوف مـن تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية.

الثالث: أنه إذا كان معقول المعنى وكان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى".

وقال ابن النجار في هذا الشأن: " ولكل حكم علة تفضلا عند الفقهاء، ووجوبا عند المعتزلة؛ لأن الدليل الدال على جواز العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما كون الحكم لا بد له من علة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ والظاهر منه: تعميم الرحمة في جميع ما جاء به، وحينئذ لم تخل الأحكام عن فائدة، وهي العلة. قال القاضي: التعليل الأصل، والترك نادرا؛ لأن تعقل العلة أقرب إلى القبول من التعبد؛ ولأنه المألوف عرفا. والأصل موافقة الشرع له، فيحمل ما نحن فيه على الغالب".

هذا هو الأمر الأول من هذه الأمور الثلاثة.

الأمر (الثاني) منها هو (أن يكون سبره) وتقسيمه (حاصرا) أي جاريا على الحصر والإحاطة في ذلك (فيحصر) المعلل (جميع ما يمكن) من الصفات (أن يكون علة) للحكم الوارد في ذلك الأصل، وهذا الحصر يتوصل إليه ويتحقق لديه (إما بأن) يذكرها فـ(ـيوافقه الخصم على أن) الصفات (الممكنات) يعني التي يمكن أن تكون عللا في ذلك هو (ما ذكره، و)نص عليه، فإذا حصل (ذلك) فهو بين و(ظاهر) من حيث إن هذا المستدل قد كفي مؤنة الجواب عن اعتراض الخصم عليه في عدم وفائه بالحصر للصفات الممكنات عللا في ذلك، (أو لا يسلم) هذا الخصم ما ذكره هذا المستدل من ادعائه هذا الحصر فإن كان هذا هو الحال، فإن ما يصير إليه هذا المستدل بعده من قول متمم لاستدلاله هذا يختلف نوعه باعتبار حاله من حيث كونه مجتهدا وكونه مناظرا.

(فإن كان مجتهدا) مستفرغا جهده لمعرفة الحق والصواب في ذلك (فعليه سبر) وحصر للصفات المحتملة عللا في ذلك (بقدر إمكانه حتى يعجز عن)

سوق غير هذا الذي حصره من هذه الصفات وعن (إيراد)ه (غيره) فإذا انتهى به النظر إلى هذا الحال اكتفى به، وصار إلى الاختبار والسبر لهذه الصفات حتى يعين ما يراه مناطا من هذه الصفات ويلغي منها ما سواه حاذفا له وملغيا إياه من اعتباره، ولكن بعد هذا يجب عليه أن يبين طرق هذا الحذف.

قال الآمدي: " وأما الناظر المجتهد فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه، وكان مؤاخذا بما أوجبه ظنه وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف الأول منها: أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف، وهو ملقب بالإلغاء وهو شديد الشبه بنفي العكس الذي ليس بمقبول، وسيأتي الفرق بينهما، ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقي فإنه لو ثبت دونه كما ثبت دون المحذوف كان ذلك إلغاء للمستبقي أيضا، وعند ذلك فيتبين استقلال المستبقي بالتعليل، ومع ظهور ذلك فيمتنع إدخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل: لأنه يلزم منه إلغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمتنع أيضا إضافة الحكم في محل التعليل إلى الوصف المحذوف لا غير، لما فيه من إثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله وإلغاء ما ثبت استقلاله وهو ممتنع لكن لقائل أن يقول: دعوى استقلال الوصف المستبقي في صورة الإلغاء بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف، غير صحيحة، فإنه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الإلغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافيا في أصل القياس، ولم يكن إلى البحث والسبر حاجة، وكذا غيره من الطرق، فإذا لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلة، وعند ذلك إن شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق إثبات العلة، فإن بين الاستقلال في صورة

الإلغاء كما ثبت المحذوف - فيه سقط، والأصل كما ثبت دون المحذوف وعند ذلك - يعني عند ثبوت الحكم دون الوصف المحذوف، وثبوته مع الوصف المستبقي في كل صورة فيتبين . . إلخ. بالبحث والسبر، كما أثبت ذلك في الأصل الأول، فقد استقلت صورة الإلغاء بالاعتبار، وأمكن أن تكون أصلا لعلته، وتبينا أن الأصل الأول لا حاجة إليه، فإن المصير إلى أصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار إلا بذكر صورة أخرى مستقلة بالاعتبار يكون تطويلا بلا فائدة وإن بين الاستقلال بطريق آخر فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر وهو الانتقال في إثبات كون الوصف علة من طريق إلى طريق آخر، وهو شنيع في مقام النظر.

الطريق الثاني: أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه الطريق الثالث: أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع إلغاءه في جنس ذلك الحكم المعلل، فيجب إلغاؤه وإن كان مناسبا، وذلك كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من أعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه» فإنه وإن أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق ألغينا صفة الذكورة في السراية بخلاف ما عداه من الأحكام. الطريق الرابع: إذا قال: بحثت في الوصف المحذوف فلم أجد فيه مناسبة، ولا ما يوهم المناسبة، وكان أهلا للنظر والبحث عدلا، فالظاهر صدقه وأن الوصف غير مناسب، ويلزم من ذلك حذفه ضرورة كون العلة في الأصل بمعنى الباعث على ما تقرر قبل، وامتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا جزء من حديث أخرجه الستة من طريق أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من أعتق شقصا له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن مال استعي العبد غير مشقوق عليه. ورواه البخاري ومسلم

من حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ما عتق. فإن قيل: البحث والسبر وإن دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف فللمعترض أن يقول بحثت في الوصف المستبقي فلم أجد فيه مناسبة وعند ذلك، فإن بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل في إثبات العلة من طريق السبر إلى المناسبة. وإن لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف أولى من وصف المستدل قلنا: إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين، فلا يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف، منع المناسبة في المستبقي، لكونه مانعا لما سلمه، ولا يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف المستبقي، وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك، فللمستدل طريق صالح في دفع السؤال من غير حاجة إلى بيان المناسبة في الوصف المستبقي، وهو ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية، وموافقة سبر المعترض للقصور، والتعدية أولى من القصور". هذا كله إن كان مجتهدا ناظرا لنفسه.

(و) أما (إن كان مناظرا فـ)ـإنه (يكفيه أن يقول) لمن يناظره: (هذا منتهى قدرتي في السبر) وهذا ما أدركته به من الصفات التي يمكن أن تكون عللا في هذا الأصل الذي نظرنا مسلط عليه (فإن شاركتني في الجهل بغيره) أي بغير هذا الذي أدركته من ذلك (لزمك ما لزمني) من الإقرار بأن منتهى ما يتأتى إدراكه في هذا الشأن -الصفات المحتمل كونها عللا- هو هذا الذي ذكرته (وإن اطلعت على) وجود (علة أخرى) في هذا الأصل (فـ)ـإنه (يلزمك التنبيه عليها) بذكرك إياها لي (حتى أنظر في) حالها سابرا إياها ومختبرا لها بقانون المناسبة فأقضي إما بـ(ـصحتها) إن كانت صحيحة مؤثرة (أو) بـ(ـفسادها) إن كانت على خلاف ذلك وهو أن تكون صفة طردية. هذا ما يلزم المعترض في كلا الحالين.

(فإن قال لا يلزمني) شيء من ذلك (و)بناء على هذا (لا أظهر) هذه (العلة) ولا أذكرها لك (وإن كنت أعرفها ف)إن (هذا) منه (عناد) ومراء (محرم. و) إنما قلنا: إنه محرم؛ لأن (صاحبه) متلبس بصفة محرمة على كل حال؛ إذ هو (إما كاذب) فيما قال وادعاه من ذلك (وإما فاسق ب)سبب (كتمان علم) شرعي (مست الحاجة) الدينية (إلى إظهاره) وبيانه، "ومن كتم علما ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار".

(و)إذا ثبت هذا متقررا فإنه يتقرر به أن (مثل هذا) الضرب من (الجدل حرام) لأنه عناد ومراء (و)بذلك (ليس من الدين) ولا مما يتوسل به إلى كسب علومه وإدراكها.

هذا ما على المناظر أن يصير إليه في حال ورود الاعتراض عليه في هذا الأمر الثاني. فإذا انتهى به نظره وبحثه إلى منتهى ما قدر عليه في حصر ما يحتمل أن يكون مناطا في محل نظره من الأصل كان كافيا له. ثم صرح بأن ذلك هو منتهى ما قدر عليه في ذلك فإنه يصدق.

قال الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فإذا قال المناظر: الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين أو ثلاثة مثلا: لأني بحثت وسبرت فلم أطلع على ما سواه، وكان أهلا للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول والغالب من حاله الصدق، غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور من الأوصاف، أو قال: الأصل عدم كل موجود سوى ما وجد من الأوصاف المذكورة، إلا أن يدل الدليل عليه، والأصل عدم ذلك الدليل فإنه يغلب على الظن الحصر فيما عينه.

وإذا ثبت حصر الأوصاف فيما عينه فإذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار في التعليل بدليل صالح مساعد له عليه، بحيث يغلب على الظن

ذلك، فيلزم من مجموع الأمرين انحصار التعليل فيما استبقاه ضرورة امتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة، وامتناع وجود ما وراء الأوصاف المذكورة وامتناع إدراج المحذوف في التعليل لما دل عليه الدليل.

فإن قيل: لعله لم يبحث ولم يسبر، وإن بحث وسبر، فلعله وجد وصفا وراء ما ادعى الحصر فيه، ولم يذكره ترويجا لكلامه، وإن لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه، فإن عدم العلم بالوصف جهل به، والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه، وإن دل على عدمه بالنسبة إلى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة إلى الخصم، فإنه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور، وعند ذلك فلا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته، ثم وإن دل ذلك على حصر الأوصاف فيما ذكره فحذف بعض الأوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل إنما يلزم منه انحصار التعليل في المستبقي أن لو كان الحكم في التعليل معقول المعنى، وأما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا: لأنه جاز أن يشترك المحذوف والمستبقي في انتفاء الاعتبار، وإن كان الحكم معقول المعنى فغاية ما في حذف الوصف المحذوف إبطال معارض العلة، ولا يلزم من ذلك صحة كون المستبقي علة: لأن صحة العلة إنما إلى وجود مصححها لا بالنظر إلى انتفاء معارضها.

قلنا: إذا كان الباحث مسلما عدلا فالظاهر أنه صادق فيما أخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر، وعند ذلك فالقضاء بنفي الوصف لا يكون مستندا إلى عدم العلم به، بل بناء على الظن بعدمه، فإن الظن بعدم الشيء ملازم للبحث عن ذلك الشيء ممن هو أهله مع عدم الاطلاع عليه، وعند ذلك فالظاهر أنه لو كان الخصم يعلم وجود وصف آخر لأبرزه وأظهره إفحاما لخصمه وإظهارا لعلم مست الحاجة إلى إظهاره، فدعوى العلم منه بوجود وصف آخر من غير بيان مع إمكان البيان لا يكون مقبولا لظهور العناد

فيه، ولو بين الخصم وجود وصف آخر، فإنا وإن تبينا انخرام حصر المستدل به، غير أنه إذا أدرجه في الإبطال مع ما أبطل فإنه لا يعد منقطعا فيما يقصده من التعليل بالوصف المستبقي، وإذا ثبت انحصار الأوصاف في القدر المذكور فلا يخفى أنه إذا أخرج البعض عن درجة الاعتبار تعين انحصار التعليل في المستبقي، فإنه وإن جاز أن يكون الحكم تعبدا غير أنه بعيد لما سبق تقريره، وليس القضاء بكون المستبقي علة بناء على إبطال المعارض، بل على أن الحكم في محل التعليل لا بد له من علة ظاهرا، وعند ذلك يغلب على الظن انحصارها في الأوصاف المذكورة، فإذا قام الدليل على إبطال البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقي، ويكون ذلك الظن مستفادا من جملة القواعد الممهدة لا من نفس إبطال المعارض"[1].

الأمر الثالث: أن يبين وجه فساد الأوصاف الأخرى التي لم تجعل عللا وإقامة الدليل على ذلك.

وفي هذا الشأن قد تقرر بمقتضى الترتيب الطبيعي الجاري في شأن هذا الاستدلال وما يعقبه من المعارضة أنه يؤتى أولا بقول استدلالي متضمن من جملة ما يتضمنه سوق العلة، وبيانه.

(ثم) إنه قد يعقب هذا السوق إفساد هذه العلة، وبيان سقوطها و(إفساد سائر العلل) سواء كانت مسندة إلى هذا المسلك، أو غيره من المسالك الاستدلالية الأخرى (تارة يكون ببيان) ثبوت (سقوط أثرها في) حصول (الحكم) وتخلفه عنه، ويكون هذا البيان (بأن يظهر) المعترض القادح في العلة وقوع (بقاء الحكم) المسند إليها (مع انتفائها) وعدمها. وهذا القادح يسمى في اصطلاح أرباب هذا الفن عدم التأثير في الحكم، وهذا الذي ذكره

(١) الإحكام، ٣٨١، إلى: ٣٨٤.

المصنف منه هو ما يسمى بتخلف العكس، وهو أن يوجد الحكم بدون وجود تلك العلة وهذا إنما يكون قادحا عند من يشترط العكس في العلل الشرعية فأثبته قوم ونفاه آخرون.

قال الآمدي في هذا كلّه: "اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية فأثبته قوم ونفاه أصحابنا والمعتزلة وقبل الخوض في الحجاج لا بد من بيان أقسام العكس، واختلاف الاصطلاحات فيه وتعيين محل النزاع منها فنقول: أما العكس في اللغة فمأخوذ من رد أول الأمر إلى آخره، وآخره إلى أوله، وأصله شد رأس البعير بخطامه إلى ذراعه وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوما والملزوم لازما مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجاب وذلك كقول القائل في عكس القضية الحملية إذا كانت موجبة كلية كقولنا: (كل إنسان حيوان)، أو جزئية كقولنا: (بعض الإنسان حيوان)، (بعض الحيوان إنسان)، أو كلية سالبة كقولنا: (لا شيء من الإنسان بحجر)، (لا شيء من الحجر بإنسان)، وعلى قياسه عكس القضية الشرطية وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فقد يتعلق العكس باعتباري. الأول منهما مثل قول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره، بدليل عكسه في المحدد، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره، وهو باطل فإنه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وإن تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه. وأما الثاني: فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف هاهنا والمختار فيه إنما هو التفصيل، وهو أن جنس الحكم المعلل إما أن لا يكون له سوى علة واحدة أو أنه معلل بعلل في كل صورة بعلة. فإن كان الأول، وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فإنه لا علة له سواه، فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته، لا لأنه يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم،

بل لأن الحكم لا بد له من دليل ولا دليل. وإن كان الثاني، كما في إباحة الدم بالقتل العمد العدوان. والردة عن الإسلام والزنى في الإحصان وقطع الطريق، وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط، فلا شك أنه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة أخرى، وإنما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل هذا في جنس الحكم المعلل، وأما آحاد أشخاص الحكم في آحاد الصور، فإنه يمتنع تعليله بعلتين على ما يأتي تقريره، لجواز وجود بدلها لما سبق وإنما يكون معللا بعلة واحدة على طريق البدل فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفي. فإن قيل: وإن كان الحكم معللا بعلة واحدة ولا علة له سواها في دليل عليه فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول، ولهذا فإن الصنعة دليل وجود الرب تعالى، ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية قلنا: العلة وإن كانت دليل الحكم فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه، بل انتفاء العلم أو الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل، وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع". ووجود الحكم لعلة أخرى.

نعم، يقصد بانتفاء الحكم هنا انتفاء العلم أو الظن بوجوده لا انتفاؤه في نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده، وإنما ينتفي العلم به. هذا هو القادح الأول المورد ذكره هنا.

القادح الثاني هو النقض، وذلك أن العلة قد يصار إلى إفسادها والقدح فيها بانتفائها على الوجه الذي تقدم بيانه (أو بانتقاضها) ويتحقق ذلك ويتحصل (بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها) فحصول هذا قادح في كون هذا الوصف المجعول حجة هنا حجة حقيقية على خلف في ذلك.

قال الرازي: "وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة وزعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وزعم آخرون أن علية الوصف وإن ثبتت بالمناسبة أو الدوران لكن إذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته أما إذا كان التخلف لا لمانع فالأكثرون على أنه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح أيضا.

لنا وجوه:

الأول: أن اقتضاء العلة للحكم إما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض أو لا يعتبر فإن اعتبر لم يكن علة إلا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل بعضها وإن لم يعتبر فسواء حصل المعارض أو لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا فإن قيل لم لا يجوز أن يتوقف الاقتضاء على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة بل جزءا منها قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يكون هذا العدم شرطا لتأثير العلة في الحكم تقريره العلة إما أن تفسر بالداعي أو المؤثر أو المعرف أما المؤثر فإما أن يكون قادرا أو موجبا أما القادر فيجوز أن يتوقف صحة تأثيره على انتفاء المعارض لأمور الأول أن الفعل في الأزل محال لأن الفعل ماله أول والأزل مالا أول له والجمع بينهما محال فإذن تتوقف صحة تأثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الأزل فالقيد العدمي لا يجوز أن يكون جزءا من المؤثرات الحقيقية فهو إذن شرط صحة التأثير وثانيها أن إشالة القادر الثقيل إلى فوق يقتضي الصعود إلى فوق بشرط أن لا يجره قادر أخر إلى أسفل فالقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي وثالثها أن القادر لا يصح منه خلق السواد في المحل إلا بشرط عدم البياض فيه والعدم لا يكوم جزءا من المؤثر الحقيقي أما الموجب فهو أن الثقل يوجب الهوى بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة توجب الإدراك

بشرط عدم الحجاب وأما الداعي فمن أعطى إنسانا لفقره فجاء أخر فقال لا أعطيه لأنه يهودي فعدم كون الأول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضى في إعطاء الأول لأنه حين أعطى الفقير الأول لم تكن اليهودية خاطرة بباله فضلا عن عدمها ومالا يكون خاطرا بالبال لم يكن جزءا من الداعي فعلمنا أن عدم كون الأول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضى أما المعرف فالعام المخصوص دليل على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف وإلا كان يجب ذكره عند الاستدلال فثبت بما ذكرنا أن عدم المعارض وإن كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا ولكن يرجع الخلاف في هذه المسألة إلى بحث لفظي لا فائدة فيه لأن من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لابد فيه من ذلك العدم وأنتم أيضا سلمتم أن المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة فلم يبق الخلاف إلا في أن ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة أم لا؟

ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه والجواب قد بينا أنه لو توقف اقتضاء العلة للحكم على انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله لو كان كذلك لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا إن فسرنا العلة بالموجب أو الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود فحينئذ لا نقول إن عدم المعارض جزء العلة بل نقول إنه يدل على أنه حدث أمر وجودى انضم إلى ما كان موجودا قبل وحيئئذ صار ذلك المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة إنما وجدت حال عدم المعارض أن يجعل عدم المعارض جزءا من العلة وإن فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا من العلة بهذا التفسير كما أنا نجعل انتفاء المعارض جزءا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات.

قلنا لا شك إنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد ظن عدم المخصصات فأما أنه لم يجب الذكر في الابتداء فذلك يتعلق بأوضاع أهل الجدل والتمسك بها في إثبات الحقائق غير جائز قوله إنه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فإنا إذا فسرنا العلة بالداعي أو الموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك وإن فسرناها بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى أيضا لأن من أثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة ألبتة من هذا القيد العدمي الحجة الثانية في المسألة أنه لا بد وأن يبن كون المقتضى مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط طريان أحد الضدين انتفاء الضد الأول فلا يجوز أن يكون انتفاء الضد الأول لطريان اللاحق وإلا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضى عن أن يكون مقتضيا بالفعل لم يجز أن يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لأجل تحقق المانع بالفعل وإلا وقع الدور فيه فإذن المقتضي إنما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع بل بذاته وقد انعقد الإجماع على إن ما يكون كذلك فإنه لا يصلح للعلية الحجة الثالثة الوصف وجد في الأصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم ثم أن الوصف الحاصل في الفرع كما أنه مثل الوصف الحاصل في الأصل فهو أيضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص فليس إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر ولما تعارضا لم يجز إلحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال المجوزون الأصل في الوصف المناسب مع الاقتران أن يكون علة فعند ذلك إذا رأينا الحكم متخلفا عنه في صورة وعثرنا

صلى في تلك الصورة على أمر يصلح أن يكون مانعا وجب إحالة ذلك التخلف على ذلك المانع عملا بذلك الأصل أجاب المانعون بأن الأصل ترتب الحكم على المقتضي فحيث لم يترتب الحكم عليه وجب الحكم بأنه ليس بعلة عملا بهذا الأصل فصار هذا الأصل معارضا للأصل الذي ذكرتموه وإذا تعارضا وجب الرجوع إلى ما كان عليه أولا وهو عدم العلية قال المجوزون الترجيح معنا من وجهين الأول

أنا لو اعتقدنا أن هذا الوصف غير مؤثر يلزمنا ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا أنه مؤثر عملنا بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه لأن ذلك الوصف يفيد الأثر في بعض الصور ولا شك أن ترك العمل بالدليل من وجه أولى من ترك العمل بالدليل من كل الوجوه الثاني هو أن الوصف الذي ندعي كونه مانعا في صورة التخصيص يناسب انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معه فيغلب على الظن أن المؤثر في ذلك الانتفاء هو ذلك المانع وإذا ثبت استناد ذلك الانتفاء إلى المانع امتنع استناده إلى عدم المقتضى إذا ثبت هذا فنقول معكم أصل واحد وهو أن الأصل ترتب الحكم على العلة ومعنا أصلان أحدهما أن المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الأصل علة لثبوت الحكم فيه الثاني أن المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفاء الحكم فيها ومعلوم أن العمل بالأصلين أولى من العمل بالأصل الواحد أجاب المانعون عن الأول بأنا لا نسلم أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية بل عندنا المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية فإن حذفتم وقال الاطراد عن درجة الاعتبار فهو أول المسألة وعن الثاني أنا لا نسلم أن انتفاء الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لأن ذلك الانتفاء كان حاصلا قبل حصول ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا أجاب المثبتون عن هذا من وجهين الأول

أن العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع كون المتأخر علة للمتقدم بهذا التفسير الثاني أن المانع علة لنفى الحكم لا لانتفائه والنفي عبارة عن منعه من الدخول في الوجود بعد كونه بعرضية الدخول.

أجاب المانعون عن الأول بأنه إذا كان المراد من العلة المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضى تعذر تعليله أيضا بالمانع لجواز أن يدل على المدلول الواحد دليلان أحدهما وجودي والآخر عدمي وعن الثاني أن تأثير المانع ليس في إعدام شئ لأن ذلك يستدعى سابقة الوجود وهاهنا الحكم لم يوجد ألبتة فيمتنع إعدامه فعلم أن المستند إلى المانع ليس إلا ذلك العدم السابق.

احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه أحدها أن دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الأفراد وكما أن تخصيص العام لا يوجب خروج العام عن كونه حجة فكذا تخصيص العلة لا يقدح في كونها علة وثانيها أن اقتضاء الوصف لذلك الحكم في هذا المحل إما أن يتوقف على اقتضاء الحكم في ذلك المحل الآخر أو لا يتوقف والأول محال لأنه ليس توقف أحدهما على الآخر أولى من العكس فيلزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر فيلزم الدور وإن لم يفتقر واحد منهما إلى الآخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الآخر وثالثها العقلاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام دليل أقوى من الأول فيه مع أنه يجوز التمسك بالأول عند عدم المعارض فإن الإنسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد وإذا اتفق لبعض الناس أن قال له ظالم إن لبست هذا الثوب قتلتك فإنه يترك العمل بمقتضى الدليل الأول في هذه الصورة وإن كان يعمل بمقتضاه في غيرها من الصور وإذا ثبت حسن ذلك في

العادة وجب حسنه في الشرع لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ورابعها أن العلة الشرعية أمارة فوجودها في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمارة لأنه ليس من شرط كون الشيء أمارة على الحكم أن يستلزمه دائما فإن الغيم الرطب في الشتاء أمارة المطر ثم عدم المطر في بعض الأوقات لا يقدح في كونه أمارة.

وخامسها أن الوصف المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الأول أنا إذا عرفنا من الإنسان كونه مشرفا مكرما مطلوب البقاء غلب على ظننا حرمة قتله وإن لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت ماهية الجناية فضلا عن عدمها فعلمنا أن مجرد النظر إلى الإنسانية مع مالها من الشرف يفيد ظن حرمة القتل وأن عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضى لهذا الظن وإذا كان كذلك فأينما حصلت الإنسانية حصل ظن حرمة القتل وإذا ثبت أنه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لأن العمل بالظن واجب وسادسها إن بعض الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود أنه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس وعن ابن عباس مثله ولم ينقل عن أحد أنه أنكر ذلك عليهما وذلك يفيد انعقاد الإجماع وسابعها أنه وجد في الأصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو أضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم إلى انتفاء المقتضى كنا قد تركنا العمل بذينك الأصلين لكنا عملنا بأصل واحد وهو أن الأصل أن يكون عدم الحكم لعدم المقتضى أما لو أضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم إلى حصول المانع كنا عملنا بذينك الأصلين وخالفنا أصلا واحدا وهو أن يكون عدم الحكم لعدم المقتضى ومعلوم أن مخالفة الأصل الواحد لإبقاء أصلين أولى من العكس فإحالة انتفاء الحكم على المانع أولى من إحالته على عدم المقتضى والجواب عن الأول أن نقول ما الجامع ثم الفرق أن دلالة العام المخصوص على الحكم

وإن كانت موقوفة على عدم المخصص إلا أن عدم المخصص إذا ضم إلى العام صار المجموع دليلا على الحكم أما العلة فإن دلالتها موقوفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه إلى العلة على جميع التقديرات أما أولا فلأن منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي والذين جوزوه قالوا إنما يجوز ذلك بشرط أن يكون مناسبا فلا جرم وجب

ذكره في أول الأمر ليعرف أنه هل يصلح لأن يكون جزءا لعلة الحكم أم لا وعن الثاني أنا إن فسرنا العلة بالموجب أو الداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل أن يكون علة لذلك الحكم في جميع المحال لأن العلة إنما توجب الحكم لماهيتها ومقتضى الماهية أمر واحد فإن كانت تلك الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع وإلا فلا وعن الثالث إنه لا نزاع فيما قالوه لكنا ندعي أنه ينعطف من الفرق بين الأصل وبين صورة التخصيص قيد على العلة وهم ما أقاموا الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع أن النظر في الأمارة إنما يفيد ظن الحكم إذا غلب على الظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فإن من رأى الغيم الرطب في الشتاء بدون المطر في بعض الأوقات ثم رآه مرة أخرى فإنه لا يغلب على ظنه نزول المطر إلا إذا غلب على ظنه انتفاء الأمر الذي لازمه عدم نزول المطر في المرة الأولى وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس أنه مسلم لكنا ندعي أنه ينعطف من الفرق بين الأصل وصورة التخصيص قيد على العلة وعن السادس

هب أنهم قالوا ذلك لكنهم لم يقولوا التمسك بذلك القياس جائز أم لا وعن السابع ما ذكرناه في الحجة الثالثة"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا النوع الأول وما يتعلق به.

---

(١) المحصول للرازي (٥/ ٢٣٧، إلى: ٢٥١)

(النوع الثاني من الاستنباط: إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم)

يعني هذا هو (النوع الثاني من) هذا (الاستنباط) وطرق الاستدلال، وهذا النوع هو (إثبات) وجود (العلة) وتحقق حصولها في الأصل (بإبداء مناسبتها للحكم) الوارد في محلها. هذه هي صورة هذا المسلك وحال متضمنه الاستلالي.

وأول ما ينبغي أن يصدّر به الكلام البياني له فيه ولما يتعلق به من بحوث وشعب نظر وأثمار فكر متعلقة به هو بيان معنى الوصف المناسب هنا والمراد به.

وقد أورد الأصوليون هذا البيان، ومن ذلك قول الإمام الرازي: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فإما أن يكون دينيا أو دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليه والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه واللذة قيل في حدها إنها إدراك الملائم والألم إدراك المنافي والصواب عندي إنه لا يجوز تحديدهما لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه الثاني أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم وهذه الجبة تناسب هذه العمامة أي الجمع بينهم متلائم والتعريف الأول قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه".

ومنه قول الآمدي أيضا: "قال أبو زيد: المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وما ذكره، وإن كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا الشيء، أي: ملائم، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى، وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه، فلا طريق للمناظر إلى إثباته على خصمه في مقام النظر: لإمكان أن يقول الخصم: هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول، فلا يكون مناسبا بالنسبة إلي وإن تلقاه عقل غيري بالقبول، فإنه ليس الاحتجاج علي بتلقي عقل غيري له بالقبول أولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول وعلى هذا بنى أبو زيد امتناع التمسك في إثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران الحكم بها، وإن لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر: لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله والحق في ذلك أن يقال: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وهو أيضا غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال: إنه مناسب له، ولا يخفى إمكان إثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع كان معاندا". هذا ما عرف به المناسب هذا.

وسيأتي تعريف المصنف له بأنه ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم. هذا ما يتعلق بتعريف هذا المناط -المناسب-.

(و)أما ما تقرر في حق مسلكه هذا من قول أصولي فإن أول ما يقال في بيان ذلك هو أن (الاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم) بوصف ما أي

مناسبته لذلك الحكم أمر (مختلف فيه) من حيث صلاحيته لإثبات العلة به أو لا؟

فالذي ذكره أبو زيد الدبوسي: أن المناسبة لا تكفي في إثبات كون الوصف علة، بل لا بد من إظهار التأثير: بالنص، أو الإجماع، كما سبق فاقتصر على المسالك السابقة، ولم يقنع بما دونه. واستدل عليه: بأن الإخالة يرجع حاصلها إلى الوقوع في النفس، وقبول القلب له، وطمأنينة النفس إليه، وهذا أمر باطن لا يمكن إثباته على الخصم، فإنه إذا قال: غلب على ظني هذا، فللخصم أن يقول: لم يغلب على ظني. فتحكيم القلب] إنما يجوز [عند فقد الأدلة الظاهرة، وعند تصادم الأدلة وانحسام مسالكها، للضرورة الداعية إليه. ثم هو مقيد في حق المجتهد، ولا ينتصب حجة على الخصم بحال. وهذا الذي ذكره هو مساعد عليه ولكن ليس المراد بالمعنى المخيل المناسب ما ظنه وتخيله؛ ولكن نعنى بالمناسبة معنى معقولا ظاهرا في العقل، يتيسر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي: بحيث ينسب الخصم في جحده -بعد الإظهار بطريقه- إلى النكر والعناد".

(و) إيضاح هذا (وبيانه) يتحقق تصوره تصويره بأن يقال: (إن المراد بـ)ـالوصف (المناسب) هنا هو (ما) أي الذي (هو على منهاج) تحصيل (المصالح) مصالح الخلق (بحيث إذا أضيف) وأسند (الحكم إليه انتظم) مع ذلك الحكم متقررا في النفس على قبول ورضى. هذا هو المناسب.

وأما إثبات العلة بهذا الاستدلال فـ(ـمثاله قولنا) مثلا: (حرمت الخمر) أي تناولها (لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف) الشرعي وشرطه، وهذا المناط أو هذا التعليل (وهو) إزالة العقل وصف (مناسب) لهذا الحكم وهو

التحريم، فهو ليس كالوصف الطردي الذي (لا) مناسبة بينه وبين ما أسند إليه من الحكم كالحفظ في الدن أو القذف بالزبد (كـ)ـما في (قولنا حرمت) الخمر (لأنها تقذف) أي ترمي (بالزبد) وهو تلك الرغوة التي تعلوه (أو لأنها تحفظ في الدَّن) وهو إناء كبير تحفظ فيه الخمر وغيرها (فإن ذلك) المناط -القذف بالزبد والحفظ في الدَّن- وصف (لا يناسب) هذا الحكم، إذ ما هو الضرر والمفسدة التي في رمي الخمر بالزبد وفي حفظها في الدن لتحصل المناسبة في ذلك لهذا الحكم -التحريم-؟

فإذا علمت هذا أدركت به أن هذا الوصف المناسب مما تتلقاه العقول بالقبول في هذا الشأن -وهو تعليل هذا الحكم به- فلا ينكره إلا معاند يجحد الحقيقة.

" فإذن منشأ الإشكال بيان حد المناسبه -والإخالة عباره عنها-. وقد أطلق الفقهاء المؤثر، والمناسب، والمخيل، والملائم، والمؤذن بالحكم، والمشعر به. واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل -إلا من شاء الله- درك الميز والفصل بين هذه الوجوه، واعتاص عليهم طريق الوقوف على حقائقها، بحدودها وخواصها"(١).

(وقد ذكرنا حقيقة المناسب) هذا (وأقسامه) الثلاثة (ومراتبه) الثلاثة (في آخر القطب الثاني) الذي هو (من باب الاستحسان والاستصلاح فلا) نكرر ذلك الذي ذكرناه هناك من بيان لهذه الحقيقة ولا (نعيده) لعدم الحاجة الى ذلك، إذ ذو الرغبة في درك ذلك يرجع الى ما سطر في ذلك هناك.

و(لكنا) نصير الى ذكر ما فيه من أقسام قائلين:

---

(١) شفاء الغليل (ص: ١٤٣).

أقسام المناسب من حيث اعتبار درجة الظن التعليلي الذي يكون عنه

في بيان هذه الأقسام (نقول) اعلم أن (المناسب) هذا (ينقسم إلى) مناسب (مؤثر) وهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع سيأتي للمصنف تفسير المؤثر بأوسع من هذا، وعلى كل فهذا هو معناه هنا الذي ينقسم المناسب إليه.

(و) إلى مناسب (ملائم، و) إلى (غريب) وكل ذلك سيأتي تعريفه، (و) التمثيل له على وجه كاف شاف في ذلك.

تنبيه:

أحدهما: أن المصنف يجعل المؤثر قسما من المناسب كما هنا في قوله السابق" المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب"، وكما في قوله في شفاء الغليل: " المعاني المناسبة تنقسم: إلى مؤثرة، وهي: التي ظهر اعتبار عينها في عين الحكم المنظور فيه، وإلى ملائمة ليست مؤثرة، وهي: التي ظهر اعتبار جنسها في جنس ذلك الحكم، وإلى غريبة: لم يظهر في الشرع اعتبار عينها، ولا اعتبار جنسها، وهي - مع ذلك -تناسب نوعا من المناسبة "[1].

وتارة يجعله قسيما له كما في قوله: " القياس أربعة أنواع: المؤثر، ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطرد". وقوله في شفاء الغليل: " الحاصل من جملة هذه العبارات ثلاثة أنواع: المؤثر، والمناسب، والملائم"[2].

وظاهر كلامه أن المؤثر قسم من المناسب هذا، ولكن هذا قد يوجه صدقه بأن المثر مناسب بذاته لكن المناسبة ليست طرطا فيه، وبذلك يفهم قوله: " المؤثر من خاصيته أن يستغنى عن السبر والحصر فلا يحتاج إلى نفي ما عداه لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح بل يجب التعليل بهما ... لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ١٥٨). (٢) شفاء الغليل (ص: ١٤٤).

أما المناسب فلم يثبت إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه فإذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى ... فهذا فرق ما بين المناسب والمؤثر"[1].

وتارة يجعل الملائم والمناسب الغريب من قسم المؤثر، كما في قوله: " والمؤثر يعرف كونه مؤثرا بنص أو إجماع أو سبر حاصر".

ثم قال: "وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة".

ثم قال: " الثالث في المرتبة: أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم .... وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم.

الرابع في المرتبة: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم وهو الذي سميناه المناسب الغريب".

وتوجيه هذا قد يتحقق بأن يقال: وصفه المؤثر بالمناسب إنما كان باعتبار ذاته، والمناسبة ليست شرطا فيه وإن وجدت فيه، وأما وصفه له بالمؤثر فإن ذلك قد تقرر باعتبار مسلكه؛ لأنه لا يثبت إلا بالنص أو الإجماع على الوجه الذي تقدم بيانه، وأما وصفه غيره بالمؤثر فذلك قد يصح باعتبار أنه مؤثر في جلب الحكم بوجه من الوجوه التي تقدم ذكرها، والمناسبة بعد ذلك ليست شرطا فيما ثبت بهذا المسلك وإن وجدت فيه، لكنه يصح أن يسمى بالمناسب وإن لم تكن المناسبة شرطا فيه.

وجعل التأثير والمناسبة واردين في محل واحد ليس بمستبعد بناء على ذلك.

---

(١) المستصفى (٢/ ٣٢٩).

(مثال المؤثر) الصغر وعلى هذا بني (التعليل لـ)جواز أو وجوب (الولاية) على الشخص الصغير في ماله ونكاحه فإن ذلك قد شرع في حقه (بـ)سبب (الصغر) أي صغره. وإنما كان هذا الوصف -الصغر- مناسبا للولاية لما يكون عنها من حفظ لمال الصغير وحفظ لبضعه من أرباب العبث والفساد والبضع في هذا الحكم الذي هو الولاية كالمال لأن التصرف في البضع كالتصرف في المال، لارتباط قوام مصلحة المعيشة به؛ والصغر نوع عجز يستدعي نصب قوام مشفق يتولى ما يتعلق بالمصلحة. ففي هذه المناسبة تستوي الولايتان، وليس ربط ولاية المال بالصغر خارجا عن المعقول، بل هو معقول، وسببه ما ذكرناه". هذا هو مثال هذا القسم.

(و)أما (معنى كونه مؤثرا) فهو -كما تقدم ذكر ذلك- (أنه) قد (ظهر) إثبات (تأثيره في الحكم) المسند إليه (بالإجماع) كما في المثال المذكور (أو) بـ(ـالنص) كما في تعليل ثبوت الحدث بمس الذكر. وكلا المثالين قد ثبت فيهما تعليل عين الحكم بعين العلة بما ذكر من النص والإجماع. (وإذا ظهر تأثيره) بما ذكر من النص والإجماع (فـ)ـإنه (لا يحتاج إلى) إثبات (المناسبة) مناسبته للحكم التي تكون متعلقة في الأصل بجلب المصلحة، فهنا لا يحتاج إلى إثبات ذلك (بل قوله ﷺ) هذا وهو (من مس ذكره فليتوضأ" لما دل على تأثير) عين هذا (المس) في عين هذا الحكم. وهو إيجاب الوضوء، وثبوت الحدث به، (قسنا عليه) من (مس ذكر) شخص آخر (غيره) فقضينا في ذلك بكونه موجبا لقيام الحدث بالممسوس. هذا بيان المؤثر هذا ومثاله.

(أما الملائم فـ)ـإنه من حيث تحديده وتعريفه هو (عبارة عما) يعني عن وصف (لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم) المسند إليه (كما) هو الحال (في) شأن (الصغر) المذكور في قضية المؤثر (لكن ظهر) بنص أو إجماع (تأثير جنسه) الذي هذا المؤثر نوع منه (في جنس ذلك الحكم) الذي هو نوع منه

ويدخل فيه اعتبار عينه في جنسه واعتبار جنسه في عينه فأقسام هذا الضرب ثلاثة:

أحدها: الوصف الذي ظهر بنص أو إجماع تأثير جنسه في جنس الحكم.

ثانيها: الوصف الذي ظهر بنص أو إجماع تأثير عينه في جنسه.

ثالثها: الوصف الذي ظهر بنص أو إجماع تأثير جنسه في عينه.

هذه هي أقسام هذا الوصف المسمى بالملائم هنا.

تنبيه:

اعلم أن المصنف قد خالف تعريفه للملائم هنا ما سيأتي فليتنبه لهذا الأمر؛ إذ يأتي تعريفه له بأنه" أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم". وسيأتي توجيه هذا الخلف.

أما الأول فإن (مثاله) هو (قوله) أي المستدل (لا يجب على الحائض قضاء) ما فاتها من (الصلاة) بسبب الحيض (دون الصوم) الذي فاتها بذلك فإنه يجب عليها قضاؤه. وإنما لم تقض هذه الصلاة (لما في قضاء الصلاة من الحرج) أي المشقة (بسبب كثرة الصلاة) التي تترتب في ذمة الحائض. (وهذا) الوصف وهو الحرج (قد ظهر تأثير جنسه) وإنما قلنا إنه قد ظهر تأثيره (لأن لجنس المشقة تأثيرا في) تشريع (التخفيف) عن المكلف، والحكم به. وهذا الظهور قد ثبت بأدلة نصية كما في قوله تعالى: " فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر"، وقوله: " فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك"، ونحو ذلك.

هذا هو الذي ورد في الشرع وهو اعتبار جنس المشقة في جنس التخفيف والمفردات التي ورد فيها هذا التخفيف دالة على ذلك (أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرر) -فيه إضافة المسبب للسبب- أي المشقة التي تكون بسبب

التكرر (فـ)إنه (لـم يظهر تأثيرها في موضع آخر) منصوصا عليه. (نعم لو كان قد ورد النص) الشرعي القاضي (بسقوط قضاء) هذه (الصلاة عن الحرائر الحيض) بأن يقول الشارع مثلا لا يجب على الحرة مثلا قضاء ما فاتها من الصلوات أيام حيضها (وقسنا عليهن الإماء) في ذلك (لكان ذلك) النص الشرعي (تعليلا بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم لكنـ)ـه ليس في جميع مجرى هذا الحكم بل (في محل مخصوص) وهو الحرائر (فعديناه إلى محل آخر) وهو الإماء.

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء الغليل: إن سقوط قضاء الصلاة إذا علل بالحرج والكلفة، يعلم أنه من جنس معاني الشرع وملائم لـه، إذ ظهر - على الجمله - إسقاط] الشرع [جملة من التكاليف بأنواع] من [الكلفة: كما في السفر والمرض وغيره؛ ولم يظهر تأثيره عين المعنى فى عين الحكم، وإنما وزان المؤثر من] مثل [هذا الأصل: أن يأمر النبى عَلَيْهِ السَّلَامُ -مثلا- عائشة رضى الله عنها بقضاء الصوم الفائت في أيام الحيض، وبترك القضاء فى الصلوات. فيقاس عليها سائر النساء. أو يحكم به في الحرة، فيقاس عليها الرقيقة. فينقدح أن يقال: ظهر تأثير الحيض في إسقاط الصلاة في حق الحرة، فيعدى عين هذا الحكم لعين هذه العلة، إلى الرقيقة". هذا مثال من أمثلة الملائم هذا.

(ومثاله) الثاني هو (أيضا قولنا: إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام) شربه (قياسا على قليل الخمر) المحرم تناوله بالنص، وعلل هذا الحكم بأن شراب القليل منه مدعاة إلى تناول الكثير منه (وتعليلنا) حكم شرب (قليل الخمر) هذا (بأن ذلك) الشرب -وهو شرب القليل- (منه يدعو إلى) شرب (كثيره) مما بني على الملاءمة ، وهذا بين (فـ)ـإن (هذا) الوصف -المدعاة إلى فعل المحرم- وصف (مناسب) لهذا الحكم -التحريم- لأن اليسير من ذلك داع إلى الكثير ومحرك لعطش الشرب وباعث على الترقي إلى الحالة المطلوبة للنفوس من الطرب والهزة.

نعم هو (لم يظهر تأثير عينه) في عين هذا الحكم إذ لم يرد بنص أو عن إجماع ما يدل على أن تحريم القليل من ذلك علته هذه المدعاة (لكن ظهر تأثير جنسه) وهو المدعاة إلى الحرام في جنس هذا الحكم، وهذا يظهر في تحريم الاختلاء بالنساء (إذ الخلوة) بالنساء (لما كانت داعية إلى) الوقوع في (الزنا حرمها الشرع كتحريم الزنا) ومما ورد في تحريمها: "لا يخلوّن رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم" وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان". وهذا تصريح من الشارع بأن الخلوة مع المرأة مدعاة للوقوع في الزنى وبموجب ذلك حرمت هذه الخلوة، فتقرر بهذا أن ما كان مدعاة إلى المحرم يساويه في الحكم.

قال الشاطبي: "الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني"(١).

(فـ)ـإذا اعتبر هذا في تعليل تحريم قليل النبيذ (كان هذا) التعليل (ملائما لجنس تصرفات الشرع) في تعليل الأحكام، وكان هذا الوصف ملائما لهذا الحكم (وإن لم يظهر تأثير عينه) أي عين هذا الوصف (في) عين هذا (الحكم) وذاته بنفسه.

قال المصنف في هذه الجزئية: "وكذلك إذا قلنا: القليل الذي لا يسكر -من الأنبذة- محرم قياسا على قليل الخمر؛ وعللنا تحريم قليل الخمر: بأنه داع الى الكثير؛ وأن الطباع تختلف، والقدر الذي يسكر كل شخص في كل حال لا ينضبط؛ فيحسب الباب بحكم المصلحة -كان هذا كلاما مناسبا: يستوى

---

(١) الموافقات، ١/ ٦٣٤.

فيه النبيذ والخمر، وتظهر ملاءمته لتصرفات الشرع: بتحريم الشارع الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، لأنه داع الى الزنا؛ وما يجرى مجراه: من تعميم الشرع] التحريم [على مقدمات المحظورات ودواعيها؛ فيكون ملائما، ولا يكون مؤثرا التأثير الذي عيناه فيما سبق؛ إذ لم يظهر تأثير عين انبعاث داعية الشرب، فى تحريم الشرب. ولا ظهر في مسئلة الربا تأثير عين الطعم وحرمته في اشتراط المماثلة والتقابض والحلول؛ بل ظهر اعتبار جنس الحرمة، في جنس التقييد بالشروط".

ومن أمثلة هذا تعليل القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه، وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدد بالإجماع.

قال الرازي في المحصول: " فخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة". هذا هو الضرب الأول من هذا القسم الثاني الذي هو الملائم.

وهذا الضرب هو الذي ذكره المصنف في هذا القسم وفيه ضربان آخران كما سبق ذكر ذلك:

أحدهما الوصف الذي اعتبر الشارع عينه في جنس الحكم. ومثاله امتزاج الأخوة في التقديم في الإرث فالأخ الشقيق مقدم على الأخ للأب في الإرث. فقسنا على تقديمه هذا -تقديمه في الإرث- تقديمه في ولاية النكاح وغيرها من الأحكام التي قدّم عليه فيها.

قال الإمام الرازي: " إن الإخوة من الأب والأم نوع واحد يقتضى التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح والأخوة من الأب والأم نوع واحد في الموضعين إلا أن ولاية النكاح ليست كولاية الإرث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة". هذه هي صورة هذا الضرب ومثاله.

الضرب الثاني: الوصف الذي اعتبر الشارع جنسه في عين الحكم. ومثاله تعليل جواز الجمع في الحضر حالة الحضر على القول به بالحرج، وقد اعتبر جنسه في السفر بالإجماع. هذه هي أقسام هذا المناط الملائم وأمثلته.

وبعض الأصوليين يعبر بلفظ "النوع" مكان "العين" في هذا المقام. ولا مشاحة في الاصطلاح. هذا ما يتعلق بالملائم هذا باختصار.

(وأما) الوصف (الغريب) فهو (الذي لم يظهر تأثيره) في الأحكام الشرعية بنص أو إجماع (ولا ملاءمته) وموافقته (لجنس تصرفات الشرع) من حيث رعايته مناطا في بناء الأحكام في مواضع أخرى، فلم يشهد غير أصله المعين؛ بحيث لم يثبت حكمه على وفقه إلا في صورة من الصور.

وقد عرفه الآمدي بأنه الوصف الذي اعتبر الشارع خصوصه في خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق عليه ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه، ولا دل على كونه علة نص أو إجماع لا بصريحه ولا إيمائه. هذا ما عرف به هذا الوصف.

أما ما يتعلق بالتمثيل له (فـ)ـإن (مثاله) هو الإسكار. ويُظهر صورة ذلك (قولنا إن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة) وإذا كان ذلك هو موجب تحريمها (فـ)ـإن (في معناها كل) شيء (مسكر) تناوله (و) من المعلوم أنه (لم يظهر أثر) هذا المناط الذي هو (السكر) مناطا للحكم (في موضع آخر) سوى محله هذا -وهو الخمر- (لكنه) وصف (مناسب) لهذا الحكم المسند اليه وهو التحريم، لما فيه من ستر للعقل وإذهاب له حال حصوله، وبقاء العقل مقصود الشارع لأنه آلة الفهم وحامل الأمانة ومحل الخطاب الشرعي والتكليف، فكان الإسكار لذلك وصفا مناسبا -كما تقدم ذكر ذلك- غريبا لما ذكر.

قال الآمدي: "كمعنى الإسكار فإنه يناسب تحريم تناول النبيذ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا إجماع عليه، فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الإسكار علة فلا يكون معتبرا بنص أيضا، وهذا هو المناسب الغريب".

(وهذا مثال) الوصف المناسب (الغريب) ولكنه إنما يكون كذلك (لو لم يقدر) ولم يفرض ورود (التنبيه) على علة تحريم الخمر (بقوله تعالى: إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر) والعداوة والبغضاء من المحذورات المحظور التلبس بها. وقد يقترن بها أيضا إفساد الدين وبذلك يكون قوله تعالى هذا بيانا لتعليل حرمة الخمر، حتى يطّرد في كل مسكر. هذا ما قرره المصنف هنا، وظاهره أن علة تحريم الخمر توقي الوقوع في العداوة والبغضاء، لا الإسكار وهو خلاف الشائع الذي تظافرت عليه مقالات من تلكموا في بيان علة تحريم الخمر، وبذلك يكون هذا المحل محل تأمل ونظر لمعرفة مراد المصنف بهذه المقالة.

خلاصة الكلام أنه تقدم بيان هذا التعليل في مجرى الكلام على التنبيه على التعليل والإيماء له.

وعلى كل حال فهذا مثال للوصف الغريب على الوجه الذي تقدم بيانه.

(ومثاله أيضًا) المعاملة بنقيض القصد، وعلى هذا يبنى (قولنا) نحن معشر الشافعية ومن وافقنا هنا: (المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث) من زوجها المطلق لها وهو في هذا الحال؛ (لأن) هذا (الزوج قصد) بطلاقه هذا (الفرار من ميراثها) أي إرثها ومنعها منه، وإذا تقرر هذا في حقه (ف)إنه (يعارض بنقيض قصده) هذا ويعامل به. فتورث تلك المرأة منه (قياسا على القاتل) لموروثه

(فإنه لا يرث) من موروثه المقتول (لأنه يستعجل) تحصيل (الميراث) من موروثه هذا (فعورض بنقيض قصده) وعومل به، فعوقب بحرمانه من هذا الذي استعجله بقتل موروثه، وهذا الوصف الذي هو المعاملة بنقيض القصد مناسب غريب (فإن تعليل حرمان القاتل) لموروثه من إرثه (بهذا) المناط هو (تعليل بـ)ـوصف (مناسب لا يلائم جنس تصرفات) منزل (الشرع) في تعليل الأحكام، وإنما قلنا بأن هذا التعليل لا يناسب تعليل الشارع للأحكام (لأنا لا نرى) منزل الشرع (في موضع آخر) غير القتل هذا (قد التفت إلى جنسه) فعلل به حكما آخر وإذا كان هذا هو حال الوصف (فـ)ـإنه (تبقى) مناسبته (مناسبة مجردة غريبة) لهذا الذي ذكر.

نعم يمكن أن يقال بأن للشارع التفاتا إلى هذا المناط في قصة إكفاء القدور التي فيها لحم منهوب طبخ قبل أن يقسم.

فقد أورد الحافظ في الفتح نقلا عن أبي داود: "عن عاصم بن كليب عن أبيه وله صحبة عن رجل من الأنصار قال أصاب الناس مجاعة شديدة وجهد فأصابوا غنما فانتهبوها فإن قدورنا لتغلي بها إذ جاء رسول الله ﷺ على فرسه فأكفأ قدورنا بقوسه ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال إن النهبة ليست بأحلّ من الميتة". اهـ وهذا يدل على أنه عاملهم من أجل استعجالهم بنقيض قصدهم كما عومل القاتل بمنع الميراث".

هذا إذا علل هذا الحكم -الحرمان من الإرث- بالقتل المذكور.

(و)أما (لو علل) هذا الحكم وهو (الحرمان بكونه) أي هذا القاتل (متعديا بـ)ـهذا (القتل) الذي أوقعه على مورثه هذا (وجعل هذا) الحكم -وهو الحرمان من الإرث- (جزاء) لهذا القاتل (على) هذا (العدوان) الصادر منه وهو قتله لموروثه (كان) هذا التعليل (تعليلا بـ)ـوصف (مناسب ملائم) فقط إذ (ليس

بمؤثر) وإنما قلنا إنه ليس بمؤثر لأن عين هذا الوصف -التعدي بالقتل- لم يظهر اعتباره بنص ولا إجماع في عين الحكم الذي هو الحرمان من الإرث (لأن) هذه (الجناية بعينها) وهي التعدي بالقتل (وإن ظهر تأثيرها) بالنص والإجماع (في العقوبات) كما في قوله تعالى: "النفس بالنفس"، و"ولكم في القصاص حياة يأولي الألباب"، وقوله ﷺ -كما في البخاري-: "لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة" ونحو ذلك (فـ)ـإنه (لم يظهر) بنص ولا إجماع (تأثيرها في) إفادة هذا الحكم الذي هو (الحرمان من الميراث فلم يؤثر) هذا الوصف الذي هو المناط هنا (في) إفادة (عين الحكم) نفسه وحصوله (وإنما أثر في) إفادة (جنس آخر من الأحكام) وهو القصاص، والدية، والإعتاق، والصيام. وكل حكم منها حيث شرع.

هذه هي الأحكام التي أثر هذا الوصف في إفادتها، فلو علل هذا الحكم الذي هو الحرمان من الإرث بهذا المناط -وهو التعدي بالقتل- (فـ)ـإن هذا المناط سيقضى عليه بأنه (هو من جنس) الوصف المناسب (الملائم لا من جنس) الوصف المناسب (المؤثر ولا من جنس) الوصف المناسب (الغريب) وقد سبق بيان وجه ذلك.

قال المصنف في شفاء الغليل: "تعليل بعض العلماء، حرمان القاتل عن الميراث، بمعارضته بنقيض قصده: في استعجال الحق قبل أوانه وهذا إن لم يستعمل في معرض العقاب على عدوانه، يكون فنا غريبا من المعنى: لا يلفى له نظير وإذا قيل: القتل جناية، والحرمان عقوبة؛ فكان منوطا به لكونه جناية، وقطع عنه الصبي والمجنون - كان ذلك من قبيل التعليل بالمعنى الملائم؛ فأن تأثير الجنايات في العقوبات والتغليظات، معهود من دأب الشرع ولو ثبت

معنى المعارضة بنقيض القصد للاستعجال، لكان تعليل بعض أصحابنا في تحريم الخل الحاصل من التخليل، بمعارضته بنقيض قصده في استعجاله - من جنس الملائم؛ إذ يصير معهود النظير في القتل، ولكن هذا المعنى- في القتل -غير ثابت ولا مستقيم على السبر والبحث ولا يسلم عن النقض. وغرضنا ضرب الأمثلة، لا أعيان هذه المسائل".

وقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمثلة أخرى لهذا الضرب من الوصف وأورد منها:

أولا: تعليل سقوط الإجبار عن الثيب بالممارسة. فهذا وأن عددناه في قسم الملائم، فهو-عندنا- من المناسب الغريب الذي لا نظير له وأما ابتلاء اليتيم في التصرف، فليس من هذا القبيل، وإنما مثاله: وطء الابن زوجته؛ وذلك لا يوجب قطع الإجبار عنه: إذا كان صغيرا. أو وزانه من الأموال: ما إذا تناول جنسا من الطعام وذاقه واستطابه أو استكرهه. وكل ذلك ساقط الأثر في قطع الإجبار، وإسقاط الولاية. وابتلاء اليتيم: لتعرف هدايته إلى المصالح، وانفكاكه عن داعية السفه والتبذير وغباوة الإسراف، والتصاون عن الغبن والخداع؛ حتى إذا عرف ذلك بامتحانه بالبيع والشراء، رد المال إليه بعد [٢٧ - ب] جريان البلوغ: الذي هو السبب الظاهر في قطع الولاية. فوزانه: أن تمتحن المرأة بانتقاء زوج من الأزواج للنكاح، وتراقب أحوالها في اقتراحات مصالح النكاح وما تقترح عليها؛ فتنقاد [إلى] الإجابة إلى ما تقتضيه المصلحة، وتستعصي فيما ينافي الغبطة. ومثل ذلك لا عهد به في النكاح؛ وإلمام الزوج بها ليس من هذا الجنس بحال؛ وإنما وزانه: تناول الطعام وذوقه، ولبس الثوب، وركوب الدابة. فيبقى هذا نوعا غريبا من الكلام، وهو- مع كونه غريبا ضعيف في نفسه. وكذلك تتفق المعاني الغريبة؛ فإن ما يظهر ويقوى لا ينعدم التفات الشرع إلى جنسه، في غالب الأمر.

ثانيا: تعليل الربا في المطعومات بعلة الطعم؛ فهو - أيضا - من المعاني الغريبة التي لا تلائم معاني الشرع. وما ذكرناه - من إظهار الملائمة بأمر البضع - ضعيف؛ لأن الخصم لا يسلم اشتراط الولي. نعم: قيد بالشهادة إما صونا له من الفوات بالجحود، أو تمييزا [له] عن السفاح الذي هو فاحشة. وليس في حسم طريق بيع البر بالبر متفاضلا، أو نسيئة، أو دون التقابض في المجلس - ما يصونه عن فوات ما هو متعرض له، أو يميزه [عن فاحشة] هو بصدد الانتباه بها؛ فلا مجانسة بينهما فيبقى ذلك معنى - أن سلم مناسبته - غريبا لا نظير له في الشرع والاعتماد في مسئلة الثيب الصغيرة، وإثبات الثيابة علة - على الإضافة اللفظية، المستفادة من قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: "الثيب أحق بنفسها من وليها". وفي مسئلة الربا، وإثبات الطعم علة - على قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: "لا تبيعو الطعام بالطعام"، على ما قررناه في كتاب "مآخذ الخلاف"، وكتاب "تحصين المآخذ" وقد نبهنا على هذا المسلك الضعيف وطريق تقريره، في هذه الكتب.

ثالثا: تخصيص الوضوء في ترتيبه: بتقديم الوجه على اليدين، وذكر ممسوح بين مغسولين؛ حتى قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ هذا تنبيه على كون الترتيب على هذا الوجه مقصودا؛ إذ لو لم يكن مقصودا: لم يكن هذا الترتيب. وتخصيصه بالذكر - مع إيقاع ممسوح بين مغسولين - أولى من جريانه على ترتيب الخلق: من البداية بالرأس، والانحدار إلى الوجه، والختم بالرجل. إلى غير ذلك: من وجوه الترتيب فيمنع الشافعي عن هذا الاستدلال، بأن يقال: سبب هذا الترتيب: تقديم الوجه [٢٨ - أ] لأنه أهم الأعضاء بتحصيل النظافة فيه؛ وتأخير الرجل: لأنه أحرى الأعضاء بالبعد من النظافة، لمخالطة التراب في نقل الأقدام، ومماسة الخف إلى غير ذلك؛ فتبقى اليد والرأس، فكان تقديم اليد أولى: إذ هو آلة التناول ويقع مكشوفا غالبا؛ والرأس في الغالب مستور بكور العمامة؛ ولذلك خفت وظيفته وهو: المسح فهذا فن من الكلام

مناسب، يتميز عن قول القائل: قدم الوجه لأنه على شكل الاستدارة مثلا؛ إلى غير ذلك: من صفات خلقية تنبو عن الحكم إلا أن مثل هذه المعاني- وإن كانت مناسبة -فغير موثوق بها؛ إذ لم يثبت من [جهة] الشرع ملاحظة جنسها، ويتسع التقدير في أمثالها، ولا يضيق طريقها على أي وجه كان، فأنه لو ذكر الترتيب على عكس المعهود: لأمكن أن يعكس هذا المعنى، ولكان يقال: الوضوء للصلاة، والصلاة تقع بعده؛ فأخره غسل الوجه: لأنه أهم الأعضاء بالنظافة، ليكون العهد به- عند الاشتغال بالصلاة -أقرب؛ ولو ابتدأ بالرأس، ثم بالوجه، ثم باليد، ثم بالرجل: لأمكن أن يقال: سببه ترتيب الخلقة؛ ولو قدم اليد لأمكن أن يقال: سببه تنظيف الآلة أولا حتى ينظف بها غيرها وأمثال هذه الخيالات يتسع طريقها، ولا يوثق بها نعم: هي صالحة في هذا المقام لدفع الاستدلال بالآية؛ فإن الآية ليس فيها صيغة تدل على وجوب الترتيب؛ وإنما يستند المستدل فيها إلى تخصيص البعض بالتقديم والتأخير، ويقول: إذا لم يكن له سبب، فسببه وجوب التقديم. فيقال: هذا إمكان تعلقت به، وهذه الإمكانات تعارضه؛ فتطرق إليه الاحتمال فهذا ما يعن من أمثلة المناسب الغريب، وقد يتطرق نظر إلى بعض هذه الأمثلة في إلحاقها بأجناسها. وغرضنا حاصل من تعريف الأجناس، ولا غرض في أعيان الأمثلة". هذا ما أورده المصنف من أمثلة هذا الضرب وبهذا يتحصل إيراد أمثلة هذه الأقسام كلها.

(فإذا عرفت مثال) يعني أمثلة (هذه الأقسام الثلاثة) التي ينقسم إليها هذا الوصف الذي ترجم عليه بالمناسب (فاعلم أن) كون الوصف المناسب (المؤثر) مناطا وعلة للحكم أمر (مقبول باتفاق القائلين بالقياس) لأن المناسبة دليل العلية (وقصر أبو زيد الدبوسي) في كتابه تقويم الأدلة (القياس عليه) يعني المناط الذي يبنى به القياس عليه (وقال) في ذلك: (لا يقبل) في تعليل الأحكام المبنية على القياس (إلا) ما كان منها مبنيا على وصف مناسب

(مؤثر). وأما ما سوى ذلك فإنه لا يقبل (ولكن) أبو زيد هذا (أورد لـ)لموصف (المؤثر أمثلة عرف بها) ومن حالها أن ما يعنيه بالمؤثر هذا ليس هو ما فسرنا به المؤثر وبيناه به في التعريف السابق بل (إنه) يعني به ما هو من (قبيل الملائم) وجنسه (لكنه سماه أيضا مؤثرا) ومقتضى هذا ان المؤثر والملائم عنده شيء واحد (و)قد (ذكرنا تفصيل أمثلته) التي ساقها في هذا المقام (والاعتراض عليها في شفاء الغليل).

ونص ما أورد في ذلك: " وما ذكره أبو زيد: من أن الإخالة لا يمكن الدلالة عليها مع الخصم؛ فالظن به أنه عنى بذلك ما يرجع إلى شهادة القلب، ووقوع في النفس: يجري مجرى الإلهام الذي يضيق نطاق العبارة عنه وما ذكرناه -من المناسب- خارج عن الفن الذي ذكره؛ وهو الذي نعنيه بالمخيل أيضا: اذا أطلقناه. ودليل قبوله ما هو الدليل على قبول القياس الذي قدمناه؛ ودليل قبولهما جميعا دليل أصل القياس، وهو: إجماع الصحابة والظن بأبي زيد أنه أراد: المناسب الملائم؛ ولم يشترط التأثير على التمثيل الذي قدمناه، بل اكتفى بالمناسبة مع الملائمة. ويشهد لذلك ما ضربه: من الأمثلة للقياس؛ إذا قال:] قال [النبي عَلَيْهِ‌السَّلَامُ: "أنها من الطوافين عليكم والطوافات"، على لسقوط النجاسة: بضرورة] الطوف علينا [؛ وللضرورات تأثير في إسقاط حكم الخطاب. وهذا ما نعنيه بالمناسبة؛ فإن الحاجة داعية إلى المخالطة، فوق ذلك على الرتبة الثانية من المناسبات التي ذكرناها. وهذا ملائم مجانس لتصرفات الشرع في توسيع الأمر، في مظان الحاجات. ومن أمثلة قوله في مسح الرأس: أنه مسح، فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا سماه مؤثرا؛ وهو واقع في التربة الأخيرة من المناسبات التي] ذكرنا أمثلتها [. ويكاد] ٣١ - أ [يلتحق -عند تمام البحث- بشبه مجرد، أو بمناسبة اقناعية ضعيفة وبيانه] هو أن يقال له [: ولم عللت سقوط التكرار في الأصل بكونه مسحا؟ ويطلب

بإبداء أثر هفان قال: لأن المسح في ذاته أخف من الغسل، ويلحق الناس في الغسل -من المشقة- ما لا يلحقهم في المسح؛ ولأن صفة المسح قد أثرت في إيجاب تخفيف هذا الركن، متى قوبل بالغسل في حق استيعاب محله. هذا ما ذكره أبو زيد في إبداء تأثيره ففيه نظر: إذا نسلم أن المسح في ذاته أخف] من الغسل [ولكن: لم يمتنع تكريره؟ وما وجه المناسبة؟ وأين ظهر في الشرع -لخفة الذات- تأثر في منع التكرار؟ يبقى قوله: انه ظهر تأثيره في التخفيف حيث لم يجب استيعاب محله؛ وهذا تشوف إلى إظهار] أثر [عين العلة في جنس الحكم المتنازع فيه، وهو: التخفيف، فيقول: إذا عهد المسح مؤثرا في التخفيف من هذا الوجه-: ظهر كونه مؤثرا في الوجه الآخر من التخفيف فيقال: ومن سلم أن ذلك من أثر كونه مسحا؟ وبم عرفت ذلك: ولم يظهر إلا حكم مقرون بوصف؟ فلم جعلته معللا بذلك الوصف: وليس فيه نص ولا إجماع؟ وبم تنكر على من يقول: المسح على الرأس اكتفى فيه بالأقل: مما ينطلق عليه الاسم، لأنه واقع على الرأس؛ فهذا علته؟ فإن قال: يبطل بالمسح على الخف، فانه يساويه في الحكم، وليس واقعا على الرأس قيل: هذا عكس، وليس بنقض؛ والعلة فيه: كونه على الخف؛ ويجوز إثبات الحكم في محلين بعلتين فان قال: وأي مناسبة -لكونه على الرأس، أو على الخف- في الاقتصار] على البعض [؟ قلنا: فهذا اعتراف بأن طريق المعرفة: المناسبة. فإذا ظهر مناسبة المسح للحكم، ولم تظهر مناسبة هذه الأوصاف، وجب التعليل بالمناسب؛ وإلا: فمن يتمكن من إبداء نص أو إجماع في تعليل الحكم بكونه مسحا؟!. وإنما الطريق هي: المناسبة؛ فطلب التأثير، وطلب المناسبة واحد؛ وهما عبارتان عن معنى واحد. فأما الاقتصار، في الاستدلال، على إثبات العلة بالإجماع أو بالنص -فلا وجه له وهذه العبارة تداولها من أبي زيد، وهو أن العلة: ما ظهر تأثيره بالنص أو الإجماع. وهذه الأمثلة لا

تصير على هذه الترجمة، بل يضطرون إلى تفسير التأثير: بالمناسبة؛ ثم يكتفون بمناسبة ضعيفة؛ ومناسبة المسح للتخفيف في غاية الضعف، وحاصله يرجع إلى أنه خفيف بذاته، فينبغي أن يخف حكمه؛ وهذا تحكم محض، يكاد يلتحق] بأنواع الإقناعيات من [المناسبات، ويتقاعد عنه، وأي بعد في أن يقال: الاقتصار على الأقل نوع تخفيف لا تعقل علته، وليس ذلك لكونه مسحا؟ وان أرادوا الإنصاف، فسببه: أن المسح من المصادر التي لا تقتضي الاستيعاب في اللسان، بخلاف الغسل، فهذا مستنده وليس من غرضنا عين تلك المسئلة؛ وإنما غرضنا اضطراره -بهذا المثال- إلى القول بالمخيل المناسب، والمنع من الاقتصار -في إثبات العلة- على الاستدلال بالنص أو الإجماع؛ فإن ذلك يعز وجوده في المسائل القياسية. مثاله الآخر] قوله [: أنا متى قلنا: نكاح الأمة -مع طول الحرة- يجوز: لأنه معنى يجوز معه هذا النكاح للعبد؛ فيجوز للحر: قياسا على] الجهل بالغنا [ووجود حرة رضيت بغير مهر سمى هذا مؤثرا، وأورده في أمثلة المؤثرات، وأين يتصور ها هنا إثبات العلة] وتأثيرها [بنص أو بإجماع؟ والمطالبة عليه أن يقال: ولم قلت: أن ما لا يمنع العبد لا يصلح أن يكون مانعا في حق الحر؟ ومن سلم أن] الجهل بالغنا [لا يمنع الحر لأنه لم يمنع العبد؟] بل لم [يمنع العبد: لأنه لم يمنع الحر،] بل [لم يمنع كل واحد منهما] لدليل دل [عليهما على وجه واحد. وهو الإنصاف فإن قال: لأن الشرع بني جواز النكاح على الحل، ونصف حكمه بالرق، وجواز] ٣٢ - ب [للحر أربع نساء، وللعبد اثنتين؛ فبقي العبد في النصف، على ما عليه الحر في الكل؛ فلا يفترقان إلا في هذا القدر، ويستويان فيما بقي. هذا ما ذكره أبو زيد من تأثيره فهو تحكم. أما الفرق في العدد، فمسلم وأما قوله: بقي في الباقي مسوايا للعبد؛ فتحكم في محل النزاع، وليس ذلك مسلما، وعليه إقامة الدليل

فان قال: استويا في] الجهل بالغنا [، فليستويا في القدرة قلنا: لم قلت ذلك، ولم يبعد أن يستويا من وجه ويفترقا من وجه، كما في العدد وغيره؟ وإنما استويا -فيما استويا فيه- لاقتضاء الدليل التسوية، لا لاستوائهما في حكم آخر. فما الدليل المقتضي التسوية ها هنا؟ فالمطالبة لا تنقطع عن هذا الكلام أبد الدهر، لأنه حاول تعليل النفي الأصلي بعلة مؤثرة موجبة؛ وذلك محال كما سنشرحه من بعد. وإنما النافي يستدل أما بعموم أو بدلالة، أو] بسير حاصر لمدارك [الإثبات ونفيه. فإن الشافعي يجعل القدرة على الطول مانعا؛ فهو المدعى، وكونه مانعا يفتقر إلى موجب ومقتضى؛ فأما عدم كونه مانعا -وهو البقاء على الأصل- فلا يقتضي موجبا، بلا يكتفي فيه بانتفاء الدليل المغير، وإنما يستدل -في هذا الجنس- بعموم، كقوله تعالى "وانكحوا الأيامى منكم" مثلا؛ إلى أن يبين المدعى أن هذا مخصوص بالموانع، وأن القدرة من] جملة [الموانع. فذكر مأخذه، أو يستدل بطريق الدلالة] عليه [فيقول: لو منع الحر. فهذا الجنس من الدليل جار في النفي، ولكنه -في هذا المقام لا ينفك عن المطالبة. أو يستدل بالسبر -وهو الطريق الجاري في جميع هذه الأجناس- فيقول: كونه مانعا إنما يتلقى من السمع، أو من القياس، ووجهه في القياس: افضاؤه إلى الارقاق، أو اقتباسه من منع الحرة تحته نكاح أمة. وهذه الطرق باطلة. وإذا انتفى دليل على تأثيره في المنع، لم يؤثر فهذا هو الطريق في أجناس ذلك، كما سنذكره. وغرضنا الآن أن نقول: من اجتزأ بمثل هذا الكلام، فكيف يحسن منه أن يترجم مذهبه في العلل، بأن العلة: ما دل النص أو الإجماع على كونه علة. فدل أنه في جميع ذلك يتشوف إلى المناسبة، وقد يشترط معها الملائمة. فكلامه -في هذه الأمثلة- يرجع إلى إظهار الملائمة، وهو مراده بالتأثير. ولذلك أورده في أمثلته عن الشافعي: أن النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة

النساء وقال: هذا] مؤثر [، لأن المال خلق بذلة، فتكثر فيه] وجوه [المعاملة؛ وفي تقييد الأمر فيه بالرجال نوع حرج، وهذا ما نعنيه بالمناسب] الملائم.
وكذلك قال الشافعي: الزنا فعل يرجم عليه، فلا يساوي النكاح الذي يحمد عليه: في حرمة المصاهرة وقال: هذا مؤثر، وهذا الذي نعنيه بالمناسب [، كما تقدم وأما ما نقله -من أمثلة المؤثر، عن أبي حنيفة، أنه قال: المحجور] عليه [اذا استودع فاستهلك الوديعة - لا يضمن، لأنه لما أودعه: فقد سلطه عليه.
وزعم أن هذا مؤثر -فالأمر على ما قال؛ ولكنه ليس من قبيل اثبات وصف علة الأصل، فإن هذا الكلام لا يفتقر إلى أصل لو ثبت؛ فليس هو على شكل هذا القياس] الذي حددناه: بالجمع بين الأصل والفرع برابطة [٣٢ - أ] [وإنما هو من قبيل دخول التفصيل تحت الجملة وسنذكر جنس هذا الدليل؛ وحاصله يرجع إلى أن التسليط مسقط، والإيداع ها هنا تسليط: فكان مسقطا؛ فهما مقدمتان ونتيجة، لا يتصور الخلاف في النتيجة مع تسليم المقدمات، وهو كقولنا: كل حيوان نام وكل انسان حيوان: فكل انسان نام. ومثاله من الفقه: كل مغصوب مضمون، والعقار مغصوب، فكان مضمونا فليس هذا على شكل القياس الذي نحن فيه؛ وإنما محل النظر إثبات الغصب في العقار؛ ومأخذه طلب حد الغصب؛ وذلك لا يعرف من القياس؛ ومحل النظر في الإيداع بيان] أن [الإيداع] تسليط [، ومأخذه طلب حد التسليط؛ ولا يؤخذ ذلك من القياس ومن هذا القبيل، ما أورده من قول أبي حنيفة: إذا اشترى نصف أبيه لم يغرم للبائع؛ لأنه أعتق برضاه وكذلك ما أورده] عن محمد بن الحسن، من قوله [، إذا قال لزوجته: إذا دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا، ثم طلقها ثلاثا، ثم عادت إليه، ثم دخلت] الدار [لا تطلق، لأنه حيث طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك] كله [، لأن حاصله أن اليمين لم يتناول إلا طلاق ذلك الملك، ولم يبق: فلا يقع ومن سلم هذه المقدمات، لا يتصور خلافه في النتيجة، نعم: قد

ينازع في المقدمات ثم ينجر الكلام -في إثباتها إلى كلام هو على شكل القياس الذي نحن فيه وقد بان -على الجملة- أن المناسب الملائم مقول به باتفاق القائسين".

فإذا ثبت هذا (و) تبين أمره تبين أنه (لا سبيل إلى الاقتصار) في بناء القياس (على) الوصف (المؤثر) وحده (لأن المطلوب) شرعا هو قيام الأقيسة على (غلبة الظن) فإذا غلب على ظن المجتهد صلاحية وصف ما للتعليل من حيث كونه مناسبا فإنه -بعد تحقق وجود الأصل والفرع على الصورة المطلوبة فيهما- يبني عليه قياسه، ويجعله مناط الحكم الذي يتقرر به ولا يشترط في ذلك التنصيص على ذلك المناط أو الإجماع عليه بل تكفي تلك الغلبة.

هذا هو المسلك الجاري عليه العمل في هذا الشأن -وهو القياس- (ومن استقرأ) وتتبع (أقيسة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ واجتهاداتهم) يعني الأقيسة والاجتهادات التي أنجزها الصحابة وبنوا عليها الأحكام التي ذهبوا إليها في محالّ ومواضع تلك الأقيسة (علم أنهم لم يشترطوا في كل قياس) يقبلونه (كون العلة) فيه علة مؤثرة بحيث تكون (معلومة بالنص والإجماع) -الواو بمعنى أو- يعني أو بالإجماع، إذ ثبوتها بواحد من النص والإجماع كاف في ثبوت كونها مؤثرة.

وفي هذا المعنى قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء الغليل: " ودليل قبوله -[يعني المناسب]- ما هو الدليل على قبول القياس المؤثر الذي قدمناه؛ ودليل قبولهما جميعا دليل أصل القياس، وهو: إجماع الصحابة"[1].

هذا ما يتعلق بالوصف المناسب المؤثر والوصف المناسب الملائم. فلننتقل إلى الكلام على المناسب الغريب فنقول:

---

(١) شفاء الغليل (ص: ١٧٧).

المناسب الغريب هل يصح التعليل به؟

تقدم بيان أن المؤثر والملائم مناطان فقهيان يعلل بهما (وأما) الوصف (المناسب الغريب فـ)ـإنه مختلف في صحة التعليل به إذ (هذا) الوصف الذي هو الوصف المناسب الغريب باعتبار حاله من حيث صفة شهادة الشارع له بالاعتبار (في محل الاجتهاد) وموقعه، إذ تعارض في حقه مقتضى كونه لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشارع مع كونه مناسبا وهو يفيد بذلك ظن صلاحيته للتعليل فإذا نظر إلى أنه لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشارع قضي بأنه لا يصح التعليل به وإذا التفت إلى ما فيه من المناسبة لما تعلل به الأحكام الشرعية غلب على الظن صلاحيته للتعليل وبناء القياس عليه (ولا يبعد عندي) بناء على ما ذكر من اتصاف هذا الوصف بما يفيد صلاحيته للتعليل (أن يغلب ذلك) وهو كون هذا الوصف مناطا وعلة (على ظن بعض المجتهدين) فيبني عليه ما يقضي به من قياس (و) إذا مضى القائس المجتهد على ذلك وصار إليه فإن اجتهاده هذا -من حيث هو- مقبول ومعتبر إذ (لا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده) هذا وفساده.

(فإن قيل) لم قلتم: إنه غير باطل فإن هذا غير مسلم إذ (يدل على بطلانه) وفساده (أنه) أي هذا القائس العامل بهذا الوصف (متحكم) حاكم بلا برهان ولا حجة (بـ)ـإثبات هذا (التعليل) يعني في اثبات هذا التعليل والقول به، إذ صاغ قياسه هذا (من غير) وجود (دليل) شرعي (يشهد لإضافة) هذا (الحكم) وإسناده (إلى علته) هذه التي أسنده إليها هذا القائس، فهذا الحكم الذي بناه هذا القائس على هذا الوصف لم يشهد أي دليل شرعي على صحة إضافته إليه باعتباره مناطا له.

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال: ليس الأمر كما ذكرتم فإن (إثبات الحكم على) مقتضى هذا الوصف وعلى (وفقه) باعتباره مناسبا هو أمر (يشهد

لملاحظة الشرع له) واعتباره له ألا ترى أن ما ذكر من الإسكار والمعاملة بنقيض القصد مما أثبت الشارع الحكم عليه وجعله مناطا لذلك الحكم، وهذا الإثبات دليل يشهد على ملاحظة الشارع له واعتباره مناطا.

وبناء على ذلك ينقدح في النفس أنه علة ملاحظة للشارع (و)قد (يغلب ذلك على الظن) ظن المجتهد فيصح بناؤه الحكم على هذا الظن لما علم لما من أن ظن المجتهد في الاجتهاديات ينزل منزلة العلم في وجوب العمل به.

(فإن قيل): إن (قولكم: إثبات الحكم على) مقتضى ذلك الوصف -المناسب الغريب- وعلى (وفقه) قول فيه (تلبيس) وتمويه على السامع المتلقي لهذا القول (إذ) مدلول هذا القول و(معناه أنه) أي أن هذا الوصف المناسب قد أوجب و(تقاضى) هذا (الحكم) المسند إليه (ب)سبب (مناسبته) له ويسبب (بعث) هذا الوصف (الشارع على) القضاء بهذا (الحكم) والأمر به (فأجاب) الشارع (باعثه) هذا (وانبعث) قاضيا بهذا الحكم (على وفق بعثه) هذا يعني على وفق مقتضاه وموجبه. (وهذا) مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح الفاسدة هو -كذلك- (تحكم) أي حكم بلا دليل وبلا برهان وترجيح لمعنى محتمل بلا مرجح، فالحكم بأن ما ذكر من الوصف هو علة ما أسند إليه من حكم أمر محتمل من المحتملات التي يحتملها هذا الحكم (لأنه) إذا نظر على وجه التمثيل إلى الخمر فإنه (يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر) غير معلل؛ إذ قد يكون هذا الحكم (تعبدا) أي أمرا تعدنا الله تعالى به لذاته وفي نفسه (وتحكما) بلا علة والتحكم هنا هو نفسه التعبد، فإذا كان هذا الحكم هكذا فإنه لم يكن معللا وإنما كان مشروعا له -سبحانه- للابتلاء والاختبار فيكون مما شرع تحريمه تعبدا (كتحريم) أكل (الخنزير، و)أكل (الميتة والدم) الوارد تحريمه في قوله تعالى: " حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير". (و)كذلك أكل (الحمر الأهلية) وهي غير الحمر الوحشية،

بل الإنسية المدجّنة الوارد تحريمه في قول الراوي وهو ابن عمر: "نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية".

(و) تحريم أكل (كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير) الوارد النهي عنهما في قول الراوي وهو ابن عباس: "نهى النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير" وغير ذلك مما جرى تحريمه (مع) ورود (تحليل) وإباحة أكل (الضبع) عند الشافعي وأحمد (و)أكل (الضب) عند مالك والليث والشافعي وأحمد، (و)أكل (الثعلب) عند الليث وسفيان ابن عيينة والشافعي ورواية عنة أحمد (على) ما تقرر في (بعض المذاهب) الفقهية على خلف بينها في ذلك؛ فإنه يباح أكل الضبع عند الشافعي وأحمد، وأكل الضب عند مالك والليث والشافعي وأحمد، وأكل الثعلب عند الليث وسفيان ابن عيينة والشافعي ورواية عن أحمد.

(و) هذه الأحكام كلها (هي) تعبدات و(تحكمات) وأحكام غير معللة، وإنما شرعت للابتلاء والاختبار وهذا قد يجري في الخمر ايضا -كما سبق ذكر ذلك- (لكن اتفق) وجود (معنى الإسكار) -الإضافة هنا بيانية- أي هذا المعنى الذي هو الإسكار (في الخمر) وهو معنى مناسب للتحريم (فظن) لذلك (أنه) أي الخمر محرم (لأجل) هذا (الإسكار) الذي يحصل عن تناوله (ولم يتفق) وجود معنى (مثله في الميتة والخنزير) ونحوهما مما مضى ذكر بعضه (فقيل: إنه) أي موجب التحريم الثابت في ذلك تعبد و(تحكم) فهو غير معلوم لنا تعليله (وهذا) الذي قررناه في شأن الخمر من أن علته الإسكار إنما صرنا إليه (على تقدير) وفرض (عدم) ورود (التنبيه) على مناط هذا الحكم -تحريم الخمر- (في القرآن) الحاصل المظهر بيانه (بذكر العداوة والبغضاء) بعد ذكر الخمر وما معه في قوله تعالى: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر".

(و)كما (يحتمل) أن يكون تعليل ما ذكر من هذا الحكم -وهو تحريم الخمر- هو التعبد والتحكم يحتمل كذلك (أن يكون) تعليله (بمعنى آخر مناسب) له ولكنه (لم يظهر لنا) بل خفي علينا فقضينا بعدم وجوده.

(و)كذلك (يحتمل أن) لا يكون محرما لذا ولا لذاك بل (يكون) محرما (لـ)أجل ما يكون عنه من (الإسكار) كما قلتم (فهذه) كما ترى (ثلاثة احتمالات) واردة في شأن تعليل هذا الحكم، وكلها متساوية في صلاحية تعلق هذا الحكم بها.

(فالحكم بـ)كون (واحد من هذه) المحتملات (الثلاثة) هو علة هذا الحكم ما هو إلا (تحكم) أي حكم (بغير دليل) يدل عليه، وكون هذا تحكما أمر بين (وإلا) بأن قيل إنه ليس تحكما (فبم يترجح هذا الاحتمال) الذي قضي بموجبه في ذلك على غيره من الاحتمالين الآخرين فكل احتمال من هذه الاحتمالات إذا قضي به فبني عليه تعليل هذا الحكم فإنه سينقلب تحكما وحكما بلا دليل ولا برهان. وإنما جرى احتمال هذا الانقلاب في هذا الضرب من العلة؛ لأنه ليس له مستند يدل عليه مثبتا له فتطمئن به النفس.

وأما غيره مما ثبت بدليل يثبته ويدل عليه فإنه لا سبيل إلى جريان هذا الانقلاب فيه.

(و)بناء على (هذا) وهو بيان التعليل بوصف معين (لا ينقلب) أي لا يصير تحكما، إذا جرى إيراده (في) حق الوصف المناسب (المؤثر) وإنما لا يحصل فيه هذا الانقلاب لثبوت كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم على جزم (فإنه عرف كونه علة) ومناطا (بـ)ـموجب (إضافة) ذلك (الحكم) وإسناده (إليه نصا) -تمييز محول عن مجرور متعلق بـ(عرف)- يعني عرف كونه علة بنص (أو إجماعا) يعني أو بإجماع فهو كذلك تمييز محول عن المجرور يعني عرف

كونه علة بنص أو إجماع وذلك (كالصغر) الذي هو علة الولاية (و)كذلك امتزاج الأخوة الذي هو علة (تقديم) الأخ الشقيق وهو (الأخ للأب والأم) يعني الذي أخوته من جهة الأب والأم على الأخ للأب الذي ثبتت أخوته من جهة الأب فقط.

هذا هو متضمن هذا السؤال المسوق لمنع حجية العمل بالمناط الغريب.

(و) أما (الجواب) عنه فإنه يتحصل بان نقول: (إنا نرجح هذا الاحتمال) في شأن الخمر هذا الاحتمال الذي هو كون علة تحريمه الإسكار (على) ما يعارضه من الـ(ـاحتمال) الآخر وفي ضمنه الثاني؛ وهو أنه محرم لأجل التعبد و(التحكم) فنرد دعوى التعبد والتحكم هذه (بما رددنا به مذهب منكري القياس).

ومن ذلك الذي رددناه به ان الأصل في الأحكام التعليل وان الصحابة قد عملوا على هذا السبيل وعلى مقتضاه ذهبوا إلى القول بالقياس والعمل به.

وهذا الذي وقع الاعتراض به على الوصف المناسب الغريب (كما) يجري فيه يجري كذلك (في) المناسب (المؤثر) أيضا وهذا بين (فإن العلة إذا أضيف الحكم اليها) بنص أو إجماع (في محل) ما كما في إضافة الولاية للصغر والتقديم في الميراث لامتزاج الأخوة (احتمل أن يكون) ذلك التعليل والإضافة حكما (مختصا بذلك المحل) الوارد فيه مقصورا عليه (كما اختص تأثير الزنا) في إيجاب الرجم (بـ)ـالشخص (المحصن، و)كما اختص (تأثير السرقة) في إيجاب القطع (بـ)ـسرقة (النصاب) وإذا ثبت هذا الاختصاص والحصر في تأثير هذه العلل والمناطات في محلها (فـ)ـإنه (لا يبعد) أن تكون هذه الاوصاف المؤثرة على هذا الحال من الاختصاص والحصر كذلك فلا يبعد (أن يؤثر الصغر في) إيجاب الـ(ـولاية) على (المال) أي الولاية التي

تكون على المال من (دون) إيجابه الـ(ـولاية) على (البضع) وتزويج الصغيرة (و) كذلك لا يبعد أن يؤثر (امتزاج الأخوة في) إيجاب (التقديم في) استحقاق (الميراث) من (دون) ان يكون مؤثرا في إيجاب (الولاية) على المرأة في إنكاحها وتزويجها فهذا كله محتمل (وبه اعتصم نفاة القياس) من الظاهرية وغيرهم ممن وافقهم في جحد القياس وإنكاره. وانكار كونه حجة شرعية (لكن) رد عليهم هذا الذي اعتصموا به في هذا الشأن إذ (قيل) لهم قد (علم من) فتاوى (الصحابة) واقضيتهم (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اتباع العلل) والعمل بمقتضاها (وأطراح تنزيل) أحكام (الشرع على) التعبد و(التحكم ما أمكن (ذلك ولم يتبين ما يقضي بالمصير إلى خلافه، وإذا كانت الصحابة قد مضوا على هذا السنن في أقضيتهم وفتاويهم إذ يعللون ما ورد فيها من أحكام بالمعاني المناسبة الملائمة (فـ)ـإن هذا السنن هو (كذلك) الذي يحق المضي عليه (ههنا) أيضا في حق هذا المناسب الغريب إذ لا اختلاف (ولا فرق) بين العلل التي عمل بها الصحابة وبين هذا الوصف من حيث الاشتراك في المناسبة وبذلك يكون العمل بهذا الوصف أمرًا شرعيا إذ من المعلوم أن حكم الصحابة بالرأي والقياس ليس من] تلقاء [أنفسهم، بل فهموا -من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه-: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها: من وجوه المصالح: فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك، ثم فهموا: أن الشارع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه: لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لمعاذ: بم تحكم؟ وتقرير على قوله: أجتهد رأيي. ولقوله لعمر: "أرأيت لو تمضمضت"؟ ولقوله للخثعمية: "أرأيت لو كان على أبيك دين"؟ ولقوله: "أنها من الطوافين عليكم والطوافات". كل ذلك تنبيه على الحكم بالنظائر، والتسوية بينهما عند الاجتماع في المعاني المعقولة منها. فهذا مستندهم؛ ثم هو واضح فيما نبه على المعنى فيه تصريحا

أو تعريضا، نطقا أو إيماء فأما ما ذكره ولم يذكر علته، فطريق التفطن لعلته: ملاحظة عادته المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها كالواحد منا إذا قال لغلامه: اضرب فلانا لأنه سرق مالي؛ فهم سببه بنصه. فلو قال: اضرب فلانا؛ واقتصر ولم يذكر سببه، ولكن علم الحاضرون أنه] قد [شتمه -غلب على ظنونهم أن الداعي له إلى] الأمر [بالضرب، شتمه. هذا: إذا عرف من دأبه وعادته مقابلة الإساءة بمثلها، على طريق العقاب والزجر والانتقام والتشفي. فأما الرجل الذي عرف من دأبه -على الطرد- مقابلة الإساءة بالإحسان، أو الإغضاء والتجاوز- فإذا قال: اضرب فلانا؛ وكنا قد علمنا شتمه، لا يتبين لنا أن ضربه للشتم: فإن الدواعي والصوارف تختلف بالطباع والعادات، فالرجل المنعم المتقي إذا تواضع له رجل: احتمل ذلك أن يكون تبركا منه بتقواه، واحتمل أن يكون طمعا منه في نعماه، ودنياه. ولا يعرف ذلك إلا بعادة المتواضع. فإن عرف بالتكدي والسؤال وجمع المال، فبهذا الطريق ظهر أن سبب تواضعه ذلك. وأن عرف من دأبه الزهد في الدنيا والإعراض عنها، والترفع عن التضمخ برذيلة السؤال -وهو مع ذلك ملازم سمت التقوى والسداد- ظهر أن تواضع: لتقواه، لا لغناه ودنياه وان لم يعرف من عادة المتواضع شيء من ذلك، بقى الأمر محتملا وكذلك معاني الأحكام، تعقل بمثل هذا الطريق؛ وكل ذلك يستمد من موافقته معاني الشرع وملحوظاته: من المصالح. لأنه كما راعى ضروبا من المصالح، أعرض عن أنواع من المصالح".

هذا ما يتعلق بقول هؤلاء: إن التعبد محتمل كاحتمال التعليل، وبذلك يكون الحكم بالتعليل تحكما (وأما قولهم) الاعتراضي الآخر وهو أنه (لعل) محل هذا الحكم وهو الخمر قد اعتبر (فيه) الشارع (معنى آخر مناسبا) فكان (هو الباعث للشارع) على شرع حكم التحريم فيه (و) لكنه (لم يظهر لنا) فلم تمل اليه أنفسنا (وإنما مالت أنفسنا إلى) هذا (المعنى الذي ظهر لنا)

وهو الإسكار -هنا- (لعدم ظهور) المعنى (الآخر) لنا ها هنا (لا) أن ذلك الذي ملنا إليه كان ميلنا إليه وقولنا به (الدليل دل عليه) حقا (فـ)ـإن هذا القول الاعتراضي (وهْم) -بسكون الهاء وهو ما يقابل غلبة الظن- وخيال (محض) خالص صرف فلا يستحق أن يلتفت إليه أما بيان كون هذا وهما وأنه لا يجوز الالتفات إليه وكشف الغطاء عن ذلك فإننا (نقول) في إيراده: إن (غلبة الظن) من حيث وجودها (في كل موضع) وجدت فيه (تستند إلى مثل هذا الوهم) باعتباره مقابلا لها ولكن غلبة الظن هي الراجحة والمعمول بمقتضاها وموجبها (و)هي في هذا الرجحان واستحقاق العمل بها (تعتمد) ظهور هذا المعنى الذي تعلقت به وقضت به و(انتفاء الظهور في معنى آخر) غيره (لو ظهر لبطلت غلبة الظن) هذه وهذا الأمر جار على كل غلبة ظن فيعمل بها ولا يلتفت إلى هذا الذي يقابلها من الوهم فباب الالتفات إلى الوهم هنا مغلق (و) محسوم هجرانه فإنه (لو فتح هذا الباب) فصير إلى العمل بهذا الوهم (لم يستقم قياس) وإن كان مناطه وصفا مناسبا مؤثرا (فإن العلة الجامعة بين الفرع والأصل) في الحكم (وإن كانت) علة (مؤثرة فـ)ـإنه لا يقضى بكونها علة لذلك الحكم على القطع والجزم. و(إنما يغلب على الظن) ظن المجتهد حصول (الاجتماع) بين الفرع والاصل في الحكم بها. وذلك (لعدم ظهور الفرق) بينهما في جريان ذلك عليهما (و)إنما قلنا: إن هذا غير مبني على القطع والجزم وإنما هو مبني على غلبة الظن؛ إذ (لعل فيه) أي في موضع هذه العلة (معنى) آخر مناسبا كونه علة لهذا الحكم (لو ظهر) للناظر المجتهد (لزالت عنه غلبة الظن) تلك (و)لكن (لعدم ظهور علة) أخرى (معارضة لتلك العلة) التي غلب على الظن أنها علة ذلك الحكم بقي الأخذ بمقتضى هذه العلة الغالب على الظن أنها علة ذلك الحكم هو الصواب والمسلك المعمول به.

وهكذا الحال والشأن في حق الأصل المقيس عليه (فلو) أنه (ظهر أصل آخر يشهد للفرع) المقيس على هذا الأصل (بعلة أخرى تناقض) بما تقتضيه من حكم وتوجبه ما تقتضيه (العلة الأولى) التي في الأصل المقيس عليه وتوجيه من حكم (لاندفع) ما كان موجبا لاختيار ذلك الأصل المقيس عليه من (غلبة الظن) ظن كونه الأصل الذي ينبغي قياس ذلك الفرع عليه وهذا الأمر لا يختص بالقياس (بل) ظواهر الألفاظ كذلك يجري عليها هذا الحال إذ (يحصل الظن) بثبوت العموم والاستغراق (من صيغ العموم) وألفاظه الدالة عليه كما يحصل طلب الفعل الجازم من الأمر وطلب الترك الجازم من النهي والإطلاق من اللفظ المطلق (و)هكذا سائر (الظواهر) التي تدل على معانيها دلالة راجحة فإنها لا تفيد تلك المعاني التي تفيدها راجحة فيها ويكون ذلك بغلبة الظن إلا (بشرط انتفاء قرينة مخصصة) للعموم وقرينة صارفة للأمر عن الوجوب إلى الندب أو غيره وقرينة صارفة للنهي عن التحريم إلى ما دونه وغيره وقرينة صارفة للمطلق إلى التقيد، هذه القرينة التي (لو ظهرت) واردة على شيء من ذلك (لزال) ذلك (الظن) الذي كان أساس الحكم في ذلك كله ومستنده (لكن إذا لم تظهر) تلك القرينة (جاز) العمل بذلك الظن و(التعويل عليه) في بناء الأحكام في محله (و)إنما قلنا (ذلك) معتقدين أنه الصواب والحق (لأنه) -الضمير للشأن- (لم يظهر لنا من إجماع الصحابة -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ- على) تحكيم (الاجتهاد) والعمل بما أدى إليه (إلا اتباع الرأي الأغلب) رجحانه وغلبة الظن هي عمدتهم في ذلك كيفما كانت وفي أي محل وقعت وبأي دليل حصلت وهذا مدرك بالاستقراء والتتبع لفتاويهم وأقضيتهم.

(وإن) قال قائل (لا) يصح هذا (فـ)ـإنه يرد عليه بثبوت أنهم (لم يضبطوا أجناس غلبة الظن) ضبطا يقضي بالتفرقة بينها (و) كذلك (لم يميزوا جنسا)

منها (عن جنس) فيؤخذ بجنس منها دون جنس إما لقوته أو لخصوصية في مستنده أو لغير ذلك مما يقضي بالتمايز في ذلك أو التفاوت فيه. فالمنقول عن الصحابة إنما هو العمل بغلبة الظن والرأي الغالب رجحانه عندهم.

قال المصنف في شفاء الغليل: " وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب، دون اشتراط درك اليقين؛ فإنهم حكموا في مسائل مختلفة، بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج؛ لا يجمع جميعها إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح؛ وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي -عَلَيْهِ السَّلَامُ- معاذا عليه. فعلينا أن نبين أن هذا يفد غلبة الرأي".

وحصول غلبة الظن في النفس كما يكون بالتأثير يكون بالملاءمة ويكون بالمناسبة (فإن سلمتم) أنه يقوم بالنفس (حصول الظن) ووقوعه (بمجرد المناسبة) من غير ضميمة تأثير ولا ملائمة (وجب) العمل بهذا الظن و(اتباعه) وبناء الحكم عليه.

(فإن قيل): غلبة الظن نقول بحجيتها ونرى وجوب العمل بها وكل ذلك نحن نسلمه ولكن (لا نسلم أن هذا) الذي يفيده الوصف المناسب الغريب (ظن بل) نرى أنه (هو وهم مجرد) فقط وإنما قلنا: إنه وهم مجرد لما يعتري مستند هذا الحكم من احتمالات (فإن) التعبد و(التحكم محتمل) أن يكون مسندا له فيكون قد شرع تعبدا وتحكما. (و) كذلك وصف (مناسب آخر لم يظهر لنا) فلم نعلمه هو أيضا (محتمل) كونه علة لهذا الحكم ومناطا له (وهذا الذي ظهر) هو كذلك (محتمل) كونه علة له على الدرجة نفسها من الاحتمال الذي عليه ما قبله، وهذا التكافؤ في الاحتمال قاض بتوقف وطلب الدليل المرجح من خارج.

(و) لكـن (وهـم الإنسـان) أي قوتـه الفكرية المخترعـة للمتوهمات (مائل إلـى طلـب علـة وسـبب لكل حكـم) فإن ظهر له هـذا بدليل يدل عليـه صار إلى مقتضـى ذلـك وموجبـه وإن لـم يظهر له على وجه بين تعلق بما يرى أنه صالح لذلك (ثم إنه) أي هذا الوهم (سباق إلى) التعلق بـ(ـما ظهر له) من ذلك وإلى اختياره (وقاض) وحاكم (بأنه ليس في الوجود) سبب أو علة لهذا الذي يبحث عن سببه وعلته (إلا ما ظهر له) أنه كذلك.

وعلـى وجـه الجملـة الإنسـان كلمـا أدرك حكمـا (فـ)ـإنه (تقضـي نفسـه) وتحكـم (بأنـه لا بـد) لـه مـن حيث وجـوده وحصوله (من سـبب) وعلة فإذا ما ظهـر لـه مـا توهـم أنه ذلك السـبب قضى بأنه لا علة (ولا سـبب إلا هذا، فـ)ـإذا انتهى به النظر إلى هذا الحد قال: قد ثبت (إذا) أن هذا (هو السبب) الذي كان عنه ذلك المسبب، فقضى بذلك وحكم به.

هذا الأساس المعرفي الذي بنى عليه هذا المعلل تصرفه هذا فاسد (فقوله) إنـه (لا بـد مـن سـبب) لـكل حكـم (إن سـلمناه) جدلا وتنزلا (ولم ينزل) هذا السـبب (علـى) أنـه التعبـد و(التحكـم) ولـم يحمل على ذلك -وهـو أنه حكم مشـروع- (بـلا علـة ولا سـبب فـ)ـإن (قوله لا سـبب) لهـذا الحكـم ولا علة له (إلا هـذا) الـذي ظهـر لي ما هـو إلا (تحكم) تكلف صوغ حكم بلا برهان ولا دليـل، حقيقـي وإنمـا قلنا بأن ذلك تحكم لأن معتصم هذا الذي قال بهذا القول و(مستنده) في ذهابه إليه وقوله به هو (أنه لـم يعلـم) سببا آخر لذلك الحكـم (إلا هـذا) الـذي ظهر له (فجعل عدم علمه بسـبب آخر) لذلـك (علما بعدم) وجود ذلك الـ(ـسـبب) الـ(ـآخر) له (و)هذا الجعل (هو غلط) فإن الجهل بالشيء لا يـدل علـى عدمـه. وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود. وهذا يدل على أن هذا الضرب من الاستدلال الذي عليه هذا المعلل هنا استدلال باطل.

(و)هذا الطريق الذي أبطلنا به قوله واستدلاله هذا طريق معتبر عندكم، فإنه (بمثل هذا الطريق أبطلتم القول بـ)إفادة اللفظ المخصص بالصفة لـ(ـلمفهوم) المخالف واقتضائه له (إذ مستند القائل به) أي بمفهوم المخالفة هو (أنه لا بد) لهذا المخصص (من باعث) له (على) هذا (التخصيص) ولا بد له من مقصد في ذلك (ولم يظهر لنا) ما هو (باعث) على ذلك (سوى اختصاص الحكم) بذلك المحل المخصص بالصفة وما في حكمها هنا، وإذ لم يظهر لنا باعث على ذلك سوى هذا (فـ)ـإنه (إذا هو الباعث) عليه والمناط الموجب له (إذ قلتم) -هذا متعلق بقوله (وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالمفهوم)- وبذلك يكون معنى هذا القول (وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالمفهوم إذ قلتم) في مجرى بيانكم لهذا الإبطال: (بم عرفتم) أنتم أيها القائلون بهذا المفهوم (أنه لا باعث) على هذا التخصيص (سواه) أي هذا الاختصاص للحكم فان هذا ليس إلا أمرا محتملا كغيره مما يكون أيضا أمرًا محتملا في ذلك (فلعله بعثه) على هذا التخصيص (باعث) آخر (لم يظهر لكم) فقضيتم بهذا الذي ظهر لكم مع هذا الاحتمال.

(وهذ الـ(ـكلام) الذي سقتموه في إبطال المفهوم هذا كما هو واقع عندكم موقع القبول في رد هذا المفهوم وإنكاره هو كذلك (واقع) موقع القبول (في إمكان التعليل بـ)ـوصف (مناسب لا يؤثر ولا يلائم) لأن الشارع لم يجعله كذلك.

وإذا تقرر هذا فبم تنكرون علينا إنكارنا هذا التعليل والقول ببطلانه وبماذا تجيبون عنه وبماذا تردون؟

هذا منتهى هذا السؤال الاعتراضي.

ونحن نراه سؤالا فاسدا وما نرده به هو أن هذا القول غير مسلم، وبذلك ينبغي الجواب عنه (والجواب) الذي يحق إيراده في هذا المقام هو (أن هذا)

الذي سيق في هذا الاعتراض ما هو إلا قول (مستمد) مضمونه (من مأخذ) أي دليل (نفاة القياس) ومنكريه من الظاهرية وغيرهم وقد بينا فساد قول هؤلاء النفاة وما استدلوا به على ذلك.

(و)أما هذا القول فإنه (هو) قول باطل لأن ما تضمنه من اعتبار هذا الاحتمال في شأن المناسب المجرد وحده دون المؤثر والملائم (منقلب) عليكم (في المؤثر والملائم) الذي نفيتم عنهما تأثير هذا الاحتمال، ودفعتم صحة اعتباره في حقهما.

وإنما قلنا بأن هذا منقلب عليكم لإمكان جريانه فيهما معا (فإن الظن الحاصل به) أي بما ذكر من المؤثر والملائم في كونه علة لما أسند إليه من حكم (أيضا يقابله احتمال) كون ذلك الحكم مشروعا للتعبد و(التحكم) فيكون حكما غير معلل إلا بذلك.

(و)يقابله كذلك (احتمال) وجود (فرق) مؤثر (ينقدح) أي في ذهن المجتهد بمقتضى حال المقيس والمقيس عليه فيكون مانعا من هذا الإلحاق وصحة القياس بما ذكر من هذا الجامع -المؤثر والملائم-.

(و) كما يقابله ما ذكر يقابله -كذلك- (احتمال) وجود (علة) أخرى في الفرع (تعارض) جواز العمل بـ(ـهذه العلة) التي اعتبرت (في الفرع) فجعلت مناط الحكم فيه وجامعا بينه وبين الأصل.

فكل هذه الاحتمالات احتمالات تقابل الظن الذي يفيده المؤثر والملائم والذي مضمونه أنهما مناط الحكم وعلته حيثما وجدا وهذا الظن هو نفسه مبني على الاحتمال (ولا فرق بين هذه الاحتمالات) من حيث قبول مسرح القياس لها وكون ما يكون عنها من أحكام من الأمور الممكنة في محلها (و) هذه الاحتمالات (لولاها) يعني لولا قيامها بمجرى القياس -الأصل والفرع-

(لـم يكـن الإلحـاق) إلحاق الفرع بالأصل في الحكم بهذا الضـرب من القياس (مظتونـا بـل) يكـون (مقطوعـا) بـه مجزومـا بثبوتـه، فيسـاوي مـا قضـي فيه بنفي الفـارق فيكـون مـا يتحقق بـه من إلحـاق للفـرع بالأصل (كإلحـاق الأمة بالعبد) في سـراية العتـق وكـون مـال كل واحـد منهمـا للبائع ما لـم يشـترطه المبتاع (و) كـ(فهم) تحريم (الضرب) للوالدين (من) تحريم (التأفيف) أي قول "أف".

هذا ما يتعلق بمأخذ هذا القول الاعتراضي وأنه لا حجة فيما سيق فيه من مقابلـة مـا يكـون من الظن بعلية المناسـب بالاحتمال المذكور لأن ذلك يجري في المؤثـر والملائـم أيضـا (و)أمـا (قـول) هذا (القائل: إن هـذا) الذي يكـون من الإدراك لكون المناسب هذا علة ما هو إلا (وهـم) فقط (وليس بظن) فإنه قول باطـل إذ (ليس) هـذا الإدراك (كذلك) أي ليس وهما إذ لا تنطبق عليه حقيقة الوهم (فإن الوهم عبارة عن ميل النفس) إلى اعتقاد الشيء (من غير سبب) أي دليـل (مرجـح) لـه؛ إذ مبتناه على مجـرد التجويز العقلي لـه (و)أما (الظن) فإنه (عبـارة عـن الميل) ميل النفس إلى اعتقاد أمر (بسبب) دليل مرجح له على ما يقابله من الوهم. هذا هو الفرق بين الظن والوهم.

وهـذا الـذي يكـون عـن هـذا المناسـب مـن كونـه علـة ظـن وليس وهمـا. ومن المعلـوم الـذي يدل عليه الحـس والتجربة أن بناء نظام المعاش ومسـلك المعامـلات على الظن أمر مقبـول معمـول بـه مجرى علـى وفقه بخـلاف بناء ذلـك علـى الوهـم، وواقـع الناس يشـهد علـى ذلك بقطـع فإن (من بنـى أمره في المعاملة الدنيوية على) مقتضى (الوهم) وموجبه (سفّه في عقله) أي عد سفيها مريضـا عقلـه (و) أمـا (مـن بنـاه) أي أمـره علـى (الظـن) فإنـه (كان معـذورا) لا يقضى على تصرفاته بالسفه ولا تتوجه إليه الملامة لأن العمل بالظن هو عمدة النـاس في أحكامهـم التـي يبنـون عليهـا تصرفاتهم الدنيويـة والدينيـة العمليـة أما

الوهم فهو مطرح اعتباره على كل حال (حتى) إنه (لو تصرف) الولي (في مال الطفل) الذي تولى أمر التصرف فيه (بـ)ـمقتضى (الوهم) بحيث بنى فيه معاملاته -كالبيع والشراء والإنفاق- على الوهم (ضمن) ما كان عن ذلك من مال ضائع إذ لزمه غرمه (و) أما (لو تصرف) فيه (بـ)ـمقتضى (الظن) بحيث يظن أنه لو تصرف في هذا المال ببيع أو شراء أو تنمية أو إنفاق كان ذلك من النظر لذلك الطفل ومما يكون عنه حفظ ذلك المال فإنه (لم يضمن) وإن آل الأمر في ذلك إلى خلاف ما قصده وظن أنه الذي يقع؛ لأنه أمين، وقد تصرف في ذلك المال على وجه شرعي مقبول معتبر.

وحصول الظن لا يكون من غير سبب زائد على مجرد التجويز العقلي وإنما يكون عما يقتضيه دليل ومن تمسك به فهو معذور وإن أخطأ إذ ليس متوهما فيلام على ذلك؛ إذ هو ما تمسك إلا بما يحق له التمسك به، وهذا مما يمضى عليه في تصرفات الناس وبناء أحكامهم (فمن رآى مركب الرئيس) رئيس الشرط أو الجند -مثلا- واقفا (على) يعني عند (باب دار السلطان فاعتقد لأجل ذلك (أن الرئيس ليس في داره بل) هو (في دار السلطان وبنى عليه) أي على هذا الاعتقاد تصرفه و(مصلحته لم يعد متوهما) لأنه بنى اعتقاده هذا على دليل معتبر؛ لأنه حسي، وهذا الدليل هو وجود مركب الرئيس عند باب السلطان (وإن أمكن أن يكون) مركب (الرئيس) قد وجد عند باب السلطان لسبب آخر غير مجيء الرئيس به لزيارة السلطان فإن وجود هذا المركب هناك قد يكون لأن صاحبه -الرئيس- (قد أعار مركبه) هذا لغيره -وقد يكون من خدامه مثلا- فركبه لزيارة السلطان -مثلا- (أو باعه) فركبه من اشتراه إلى ذلك المكان ووقفه هناك (أو ركبه الركابي) نسبة إلى الركاب وهي: الإبل التي يسار عليها الواحدة راحلة ولا واحدة لها من لفظها. والركابي -على ما

يبدو-: من يركبها ويقضي بها الحوائج وقد ركب أحدها (في) تحصيل (شغل) به، كإيصال شيء يطلب إيصاله من الرئيس ونحو ذلك فهذا كله محتمل لكن ما يقابله من الظن المذكور يتمسك به ولا يضر ذلك ولا يرفعه جريان هذا الاحتمال في محله.

(و) هذا أيضا هو ما يقال في حق (من رأى الرئيس) وقد (أمر غلامه بضرب رجل وكان) هذا الرائي (قد عرف أنه) أي أن هذا الرجل (يشتم الرئيس) ويسبه (فحمل) هذا الرائي (ضربه) أي ضرب الرئيس هذا الرجل من حيث السببية (على) أن سببه هو (أنه) قد (شتمه) وسبه (كان) في حمله هذا (معذورا) لإقامته ذلك على ما يدل عليه من دليل وأمارة عادية يقضي مثلها بمثل هذا الأمر.

(و) هذا ما يجري عليه حال (من رأى ماعز) بن مالك -مثلا- قد (أقر بالزنا) واعترف به (ثم رأى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قد أمر برجمه فاعتقد) بناء على رؤيته هذه (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أمر برجمه لـ)ـأجل (زناه) الذي أقر به ثم نقل هذا الذي اعتقده (وروى ذلك) لغيره محدثا به (كان معذورا) إذ كان (ظانا) هذا الذي رواه ونقله من كون هذا الرجم حاصلا عن الزنا (ولم يكن متوهما) والملامة إنما تكون حاقة على من يبني أحكامه وما به يخبر على التوهم إذ هو سفيه عقله وأما الآخذ بما غلب على ظنه لأمارة قضت له بذلك فهو على صواب.

(و)من ثم يقرر كذلك أن (من عرف شخصا بأنه جاسوس) ينقل أخبار الناس وأحوال البلد إلى العدو (ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فـ)ـفسر سبب هذا القتل بما علمه في حق هذا الشخص من أنه جاسوس و(حمله عليه لم يكن) في حمله هذا القتل على ذلك (متوهما) بل هو في ذلك ظان وبهذا كان معذورا في حمله هذا وغير ملوم سواء أصاب أو أخطأ.

(فإن قيل): إن هذا الشخص وما ماثله في هذا الشأن (لا) يكون بهذا الذي هو عليه ظانا (بل يكون متوهما) لأن الدواعي إنما تعرف بالعادة المألوفة (فإنه لو عرف) هذا الشخص أن (من عادة الرئيس) وسيرته في المعاملة أمرًا معينا وهو -على سبيل المثال- (أنه يقابل الإساءة بالإحسان و)أنه (لا يضرب من يشتمه) ثم رآه قد أمر بضرب من يسيء إليه أو من يشتمه فحكم بأن موجب هذا الضرب هو ما ذكر من الشتم والإساءة كان في حكمه هذا متوهما؛ إذ بنى حكمه هذا على خلاف ما كان عنده من دليل.

(و) هكذا يكون الحكم أيضًا إذا (عرف) أن (من عادة الأمير) وعرفه (الإغضاء عن الجاسوس) والإعراض عنه فلا يكاد يهتم بشأنه وذلك قد يحصل منه (إما استهانة بالخصم) واحتقارا له (أو استمالة) له -السين والتاء للطلب- أي طلبا لميل الجاسوس له لغرض له في ذلك كاستكشاف عورات العدو منه ومعرفة أسرارهم (ثم رآه) أي رأى ذلك الأمير قد (قتل جاسوسا فحكم بأنه قتله لـ)أجل (تجسسه) وحمله أخبار البلد ومن فيها إلى الخصم (فـ)إنه إذا حكم بهذا لا يلتفت إلى حكمه هذا إذ هو (متوهم) هذا الذي حكم به و(متحكم) في هذا الذي حكم به؛ إذ أتى به بلا دليل ولا برهان يقضي به، ثم إنه خالف ما عنده من دليل.

هذا كله إذا عرف أن من عادته ما ذكر و(أما إذا عرف) أن (من عادته ذلك) وهو قتل الجاسوس (فـ)إنه (تكون عادته) هذه (المطردة) المستمر العمل بها (علامة) وقرينة (شاهدة لـ)صحة (حكمه) هذا، (و)شاهدة لصحة (ظنه) ووجوده حقا وهذا كما يجري في حق هذا الرئيس يجري في حق ذلك الأمير أيضا بلا فرق (و)هذا الذي ثبت بالعرف والعادة من أمر -وصف- في حق من ذكر من الرئيس والأمير (وزانه) ونظيره (من) -بمعنى في- أي في (مسألتنا)

هذه -وهي مسألة التعليل بالوصف المناسب أو مسألة مسلك المناسب- هو الوصف (الملائم) الذي رسمه هو أنه (الذي التفت الشرع إلى مثله) واعتبره مناطا للحكم (وعرف من عادته) أي الشارع (ملاحظة عينه) واعتبارها في بناء الأحكام عندها (أو ملاحظة جنسه) في ذلك وقد تقدم بيان ذلك كله والتمثيل له.

(و)هذا الضرب من المناسب ليس كلامنا فيه هنا إذ ما أورد ذكره هنا إلا استطرادا وإنما (كلامنا) هنا على وجه التعيين (في) المناسب (الغريب) وهو (الذي ليس بملائم ولا مؤثر) وقد مضى توضيح ذلك وبيانه.

فإذا كان هذا هو حال الوصف المناسب الغريب -باعتباره أنه لا يفيد إلا التوهم وأن الدواعي إنما تعرف بالعادة المألوفة وهو لا يعتمد عليها ولا يبنى وجوده على وجودها- فكيف تقولون: إنه دليل معتبر وإنه يفيد الظن بالتعليل؟

هذا هو متضمن هذا السؤال الاعتراضي.

(و)أما (الجواب) عن هذا كله فهو أن نقول: (إن ههنا ثلاث مراتب) لا بد من التنبيه عليها. لتقاطعها:

(إحداها) أي هذه المراتب (أن يعرف أن من عادة الرئيس) وعرفه في المعاملة (الإحسان إلى) الشخص (المسيء) إليه (و)أن (من عادة) هذا (الأمير الإغضاء عن الجاسوس) والإعراض عنه (ف)إذا عرف (هذا) في حقهما وثبت قيامه بهما فإنه (يمنع تعليل) ما يكون عنهما من (الضرب والقتل بـ)سبب ما ذكر من (الشتم والتجسس) فالضرب الصادر من الرئيس يمنع تعليله بالشتم، والقتل الصادر من الأمير يمنع تعليله بالتجسس وفي هذا الكلام لف ونشر فالشتم راجع للضرب والتجسس راجع للقتل؛ إذ ذلك هو ما يقتضيه مضمون هذا الكلام ومحتواه.

خلاصة القول أن ما قضت به العادة بمنع من التعليل بما يخالفه في مجرى تعليل أفعال أهل هذا العرف وتصرفاتهم. هذا هو حكم هذا التعليل الذي يناقض مقتضى عادة فاعل هذا الفعل، وهذا الحكم هو أن هذا الضرب من التعليل باطل لا يلتفت إليه في تعليل أفعال الناس و(وزانه) وتظيره في بناء الأحكام الفقهية هو (أن يعلل الحكم) الشرعي (بـ)ـوصف (مناسب) لما علل به ولكنه (أعرض الشرع عنه) فألغى اعتباره (وحكم بنقيض موجبه) ومقتضاه (فهذا لا يعول عليه) في تعليل الأحكام، فالتعليل به تصرف مردود لا يلتفت إليه وإن كان مناسبا قد تتحقق به مصلحة ما إذ ليس كل ما يحصل مصلحة ما مناطا شرعيا وعلة فقهية (لأن الشرع كما التفت) في بناء الأحكام (إلى مصالح) فاعتبرها قاصدا بذلك ان تحصل للناس (فـ)ـإنه (قد أعرض عن) اعتبار (مصالح) وصد عن الاعتداد بها وإذا كان القضاء الشرعي في حق المصالح هو هذا (فـ)ـإن (ما أعرض عنه) الشرع -الشارع- فألغى اعتباره (لا يعلل به) وإن كان مناسبا لأن إلغائه له قاض بمنع التعليل به. هذه هي صورة هذه المرتبة الأولى ومضمونها.

(و)المرتبة (الثانية) هي (أن يعرف) أن (من عادة الرئيس والأمير ضرب الشاتم) له هذا راجع للرئيس (وقتل الجاسوس) هذا راجع (للأمير) بناء على مضمون القول المتقدم فإذا عرف ذلك من جهة عادتهما فإن ذلك الوصف الذي بهذا الحال محكم مقبول التعليل به.

وما كان هكذا من الأوصاف (فوزانه) ونظيره في المناطات التي تبنى عليها الأحكام الفقهية هو الوصف (الملائم) الذي مضى بيان أنه ما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم (وهذا) الضرب من الوصف التعليل به (مقبول) معمول به (وفاقا من القائسين) أي القائلين بالقياس.

هذا ما قضي به في حق هذين الوصفين أما الأول فإنه لا يعلل به وأما الثاني فإنه يعلل به إذ هو مناط لما يصح أن يبنى عليه من حكم مقبول عند أرباب القياس.

فالحكم على الشخص بما يوافق عداته حكم مقبول معتبر، والحكم عليه بما يخالف عادته حكم مردود لا يلتفت إليه.

وهذان الشخصان لا نزاع ولا خلاف في جريان هذا الذي ذكر في صحة هذا الذي قضي به في حقهما.

(وإنما) النزاع و(النظر في) الشخص الواقع (رتبة ثالثة وهو من) يعني الشخص الذي (لم تعرف) ولم تعلم (له عادة أصلًا) يجري على وفقها (في) حق (الشاتم) له ولا في حق (الجاسوس) بل ذلك كله مجهول لنا. فمن كان على هذا الحال (فـ)ـإننا (نحن) بمقتضى الطبيعة الإنسانية والعادة النفسية وموجبهما (نعلم أنه لو ضرب) شخصا ما (وقتل) -الواو بمعنى أو- أي أو قتل شخصا ما (غلب على ظنون العقلاء) وتبادر إلى أذهانهم إسناد هذا التصرف إلى ما ذكر من الشتم والتجسس فقضوا بـ(ـالحوالة) أي حوالة هذا الفعل (عليه) وإضافته إليه (وأنه) في تصرفه هذا قد (سلك مسلك المكافأة) والمجازاة في ذلك. وإنما قلنا بأنه سلك في ذلك مسلك المكافأة والمجازاة (لأن الجريمة تناسب العقوبة) ولا نزاع في أن الشتم والتجسس من ضروب الجريمة.

وعلى كل فإن من كان هذا حاله الوصف المناسب لفعله يعلل به لأنه يفيد الظن بصحة هذا التعليل "ولهذا فإنا إذا رأينا شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها، غلب على الظن ما رتب الحكم عليه. والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة.

فإن كان لا لعلة فهو بعيد: لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل.

وإن كان لعلة فإما أن يكون لما لم يظهر، أو لما ظهر. الأول ويلزم منه التعبد وهو بعيد على ما عرف، والثاني هو المطلوب"[1].

وعلى هذا "فإننا لو فرضنا ملكا حديث العهد بالملك، عثر على جاسوس، فقتله -لم نسترب في أنه قصد به مقصد العقاب على تجسسه، ولو أعرض عنه -مع العلم والقدرة على العقاب -واستمال، ولم تسترب في أنه قصد به مقصد الاستمالة: للاستكشاف، ويتنبه العقل لداعيه تنبها ظنيا، إن لم يكن قطعيا".

(فإن قيل): إن ظن هذا التعليل لم يكن من جهة هذا التصرف نفسه وحده وإنما كان كذلك من جهة العادة الجاري عليها تصرفات الملوك (لأن أغلب عادة الملوك) هو (ذلك) الذي ذكر من التصرفات في حق من ذكر من الشاتم والجاسوس (والأغلب أن طبائعهم) النفسية (تتقارب) وإن كان قد يعتريها شيء من الاختلاف، والأصل فيها هو التوافق والتوحد في ذلك فإن الغالب هو أن الناس -في إرادة التشفي والانتقام- لا يتفاوتون فإن ذلك قضية جبلية طبيعية.

وإذا تقرر هذا فإننا بمقتضاه لم نستغن في فهم ذلك عن ملاحظة عادة الناس وملائمة الفعل له، وهذا أمر بين فلِمَ يصار إلى إسناد هذا التعليل إلى ذلك الوصف لمناسبته فقط من غير الفات إلى مقتضى هذه العادة وموجبها؟

(قلنا) جوابا عن هذا: إن متضمن هذا القول هو تقديم ما هو راجح على ما سواه والعمل بما يوافق ما جرى به العمل ووافق المعتاد (فليس في هذا)

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٨٣).

الحمل لتصرفات الملوك والرؤساء (إلا الأخذ بـ)ـمقتضى ما عليه (الأغلب) من التصرفات الإنسانية وموجبه وهو أنها معللة بعلل مناسبة لها ومنها المكافأة والمجازاة.

(و) هذا كما يجري في حق التصرفات البشرية يجري (كذلك) في الأحكام الشرعية فإن (أغلب) ما جرت عليه (عادات الشرع في) تشريع الأحكام (غير) أحكام (العبادات) هو (اتباع) الأوصاف (المناسبات) لها على الوجه الذي تقدم بيانه (و)القصد الى تحصيل (المصالح) مصالح الخلق بها.

هذا هو الأصل في تشريع الشارع لهذه الأحكام -أحكام المعاملات- وهو بناؤها على العلل المناسبة لها (دون) التعبدات و(التحكمات الجامدة) فيه وهي الأحكام غير المعللة وإذا ثبت أن أغلب الأحكام الشرعية معلل بما يناسبها (فـ)إن (تنزيل حكمه) أي الشارع (عليه) على هذا الأغلب (أغلب على الظن) وأرجح بالنظر إذ قد عرف من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة -كما مضى ذكر ذلك- وهذا كاف في حصول هذا الرجحان في النفس وقيامه بالذهن.

هذا ما يتعلق بهذا الجواب والذي متضمنه أن الشارع تبنى أحكامه على الأوصاف المناسبة وأن تنزيل أحكامه على وفق ذلك هو الأغلب على الظن وهو الراجح في ذلك وقد بين وجه ذلك (و)لكن (يبقى) في هذا المقام سؤال اعتراضي وهو (أن يقال) إن الشارع لا يلزم أن يكون قد حكم بمقتضى هذا الوصف المناسب المدعى أنه قد علق الشارع الحكم به إذ (لعله) قد (حكم بـ)ـمقتضى وصف (مناسب آخر) لكنه (لم يظهر لنا) فلم نعلم به. وهذا امر محتمل فما هو الجواب عنه؟

الجواب عن هذا هو أنه لا يهمنا هذا الأمر ولا يعنينا شأنه إذ لسنا مكلفين بما لا نعلم وجوده. هذا هو الجواب الجملي.

فإذا طلب منا بيان ذلك مفصلا (ف)إننا (نقول: ما بحثنا عنه) من وصف مستفرغين الجهد في طلبه طالبين له (بحسب جهدنا) وطاقتنا (فلم نعثر عليه فهو معدوم) بالإضافة إلينا و(في حقنا و)إنما قلنا: إنه معدوم في حقنا وبالإضافة إلينا؛ لأنه (لم يكلف المجتهد) العمل إلا باستفراغ جهده وبذل وسعه فما بدا له أنه مناط الحكم وعلته فهو الذي خوطب بالأخذ به وحده لا (غيره) مما قد يكون قائما بمحل النظر، لكنه لم يظهر له، بل هو مجهول له (و)التمسك بهذا الوصف المنكشف للمجتهد لاتصافه بالمناسبة من غير التفات إلى هذا الاحتمال -احتمال وجود وصف آخر لم يظهر له- هو ما (عليه دلت أقيسة الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) التي صاغوها في نحو مسألة تحريم المرأة، وميراث الجد إذا كان مع الإخوة، وما جرى مجرى ذلك.

(و) كما دلت هذه الأقيسة على التمسك بما ذكر دلت كذلك على (التمسك) يعني تمسك الصحابة (بـ)ـالوصف (المؤثر والملائم) من دون اعتبار منهم لاحتمال وجود وصف آخر في محل عملهم بهذين الوصفين وقد ورد من الأخبار والآثار ما يدل على أن ما يحالون عليه من الوصف هو الذي يتمسكون به. وأما تخطي ذلك إلى ما سواه فإنه أمر مطرح عندهم.

وقد ورد من البيان النبوي لهم ما يرشدهم إلى هذا (فقول النبي ﷺ لعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) لما سأله عن حكم القبلة في نهار رمضان: ("أرأيت لو تمضمضت" معناه) هو (لِمَ لَمْ تفهم) وتدرك (أن القبلة مقدمة الوِقاع) -بكسر الواو- أي -الجماع- (و)أن (المضمضة مقدمة الشرب) التي تعلم قطعا أنها غير مبطلة للصوم فتلحق تلك بهذه. وبعد سماع عمر هذا يجب عليه ألا يبحث عن شيء آخر وراءه فلو بحث عنه كان مخطئا (فلو قال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): ما يدل على تجاوز هذا الجمع في الحكم والتسوية فيه بأن قال -مثلا-: (لعلك) يا رسول الله (عفوت عن) فعل (المضمضة لخاصية في المضمضة) ككونها من

أفعال الوضوء الذي هو من شعائر الإسلام ونحو ذلك (أو) لعلك عفوت عنه (لمعنى مناسب) لذلك العفو وأنا (لم يظهر لي) هذا المعنى (ولا يتحقق ذلك في القبلة) لخلوها منه (لم يقبل منه ذلك) القول (وعد ذلك) القول (مجادلة) مطرحة فارغة المضمون لأن ما نصبه الشارع من وصف دليلا على حكمه يجب الأخذ بمقتضاه والعمل به، وذلك كاف في الاستدلال على ثبوت الحكم الشرعي في محله.

(و)هذا هو ما يقال كذلك في كل النصوص التي أحيل فيها على قياس ما جهل حكمه على ما علم حكمه فإنه يؤخذ بذلك من غير التفات إلى هذه الاحتمالات الأخرى، ومن هذه النصوص (كذلك قوله ﷺ) للمرأة الخثعمية التي سألته عن حكم حج أبيها الذي أدركته فريضة الحج وهو لا يقدر على أدائها: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته) فإنه يجري في ذلك على ما يقتضيه هذا القول النبوي من القياس، والاكتفاء بذلك من غير التفات إلى تلك الاحتمالات المذكورة.

(و) هذا الذي قرر في شأن ما ذكر من القياس هو (كذلك) الذي يقرر في (كل قياس نقل عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) فإنه يعتمد فيه على ما أثبتوه فيه من مناط وما صاغوه عليه من وجه وصورة ولا يلتفت إلى ما قد يعرض في ذلك من احتمالات وتجويزات عقلية متعلقة بشأن التعليل.

فإذا تقرر هذا كله واستقر منتصبا فإنه يشهد على أن الأخذ بهذا الظن الذي يستفاد من هذه المناطات هو المعول عليه في بناء الأحكام الفقهية بالأقيسة. وأما هذه التجويزات والأمور المحتملة الأخرى فإنها مما لا يلتفت إليه في شأن القياس وبنائه. ومثيرها في ذلك قوله مطرح باطل لمصادمته لحقيقة هذا الأصل الفقهي -القياس- وما بني عليه شرعا.

(وعلى الجملة إذا فتح باب) اعتبار هذه التجويزات والمحتملات في حق (القياس) وصارت ملحوظة في شأنه (فـ)ـإن (الضبط) لما هو قياس شرعي معتبر (بعده) أي بعد هذا الفتح أمر (غير ممكن) إذ كل ما يساق مناطا فيه قد يعارضه ما يسقط ثبوته وحجيته من التجويزات والمحتملات، أو يشكك في ذلك.

وبهذا فإن ذلك مما لا يلتفت إليه في هذا المقام و(لكن يتبع) ما غلب على (الظن) في ذلك، وينحى ما سواه من هذه التجويزات والمحتملات الذهنية فيلغى اعتباره.

قال المصنف في شفاء الغليل: "وقد ثبت بإجماع الصحابة إتباع الظن الغالب، ودلت عليه الأحاديث، حيث قال رسول الله ﷺ لعمر: أرأيت لو تمضمضت بماء؟ معناه: هلا عرفت هذا بنظيره؟. فلو قال له: ومن عادتك الفرق بين النظيرين، كما في شعر الأمة والحرة، وبول الصبي والصبية؛ لكان ذلك مستنكرا وكذلك قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ: أرأيت لو كان على أبيك دين؟. فعلم أنه عرفهم تعرف الأحكام بالنظائر، والتناظر؛ والتساوي يعرف بالتناظر في المعنى لا بالصورة، فلا مضاهاة بين القبلة والمضمضة في الصورة، وإنما اشتراكهما في المعنى، وهو: أن كل واحد منهما مقدمة قضاء الشهوة، وليس فيه قضاء الشهوة فقد بان بطلان هذا الملك على منكري القياس ولا خفاء ببطلان هذا السؤال من القائلين بالقياس؛ إذ ينعكس عليهم في الملائم والمؤثر، ويقال لهم: بم تنكرون على من يقول: لعل الشارع خصص اعتبارهما بمحل النص تحكما: فلا تجوز تعديته؛ أو لعل المعنى وقع وفاقا، والحكم تحكم أو له سبب آخر لا يعرف فإن قيل: التحكمات - التي لا تعقل معانيها - ليست نادرة، وأنتم بنيتم ما ذكرتموه على ندور التحكم

بالإضافة إلى المعاني واتباعها قلنا: ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق -: من المناكحات والمعاملات، والجنايات والضمانات؛ وما عدا العبادات - فالتحكم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر لا جرم رأي الشافعي فيه الكف عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهورا: لا يبقى معه ريب؛ ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة والركوع والسجود - غيرها؛ بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات، ولم يقس في مسألة الأصناف. ومال في جميع مسائلها إلى الكف عن القياس، ورعاية الاحتياط، لأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع - سرا، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعلمه، ولم نطلع عليه. فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد ولسنا نقول ذلك: لأنا نرى رعاية الصلاح واجبا على الله تعالى، ولكنا عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى -ببعثه الرسل، وتمهيد بساط الشرع - أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم؛ والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن التأثر بالأعراض، والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل؛ كيلا يظن بنا ظان استمدادنا -في هذه التصرفات- من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال".

هذا ما يتعلق ببيان وجوب الأخذ بالظن الراجح -ومنه الظن الذي يتعلق بالمناسبة- وهو الذي يقع في النفس بدليل يقتضيه، وما يتعلق ببيان وجوب طرح الاحتمالات والتجويزات العقلية التي تستند إلى التجويز العقلي فقط من غير اعتماد أي دليل آخر خارجي.

مراتب الظن المستفاد من الوصف المناسب

لما تفاوتت درجات هذه الأقسام من حيث شهادة الشارع لها بترتيبه الأحكام عليها (و)اعتباره لها فيها كان (الظن) الذي يحصل عنها من حيث كونها عللا ومناطات (على مراتب) ودرجات.

وأرجح هذا الظن (وأقواه) هو الظن الذي يكون عن الوصف (المؤثر) إذ ينقدح به في النفس أنه علة ما أسند إليه من حكم راجحا (فإنه) -الفاء تعليلية بمعنى اللام- يعني لأنه (لا يعارضه) ولا يقابله (إلا احتمال) واحد وهو احتمال كون ذلك الحكم مشروعا لـ(ـلتعبد) ويكون ذلك (بتخصيص محل) هذا الحكم به، وجعله هو وحده الذي شرع فيه. هذا هو الاحتمال الواحد الذي يعارض هذا الظن ويقابله ولذلك كان أقوى ظن في إفادة كونه علة ومناطا فكان بذلك في المرتبة الأولى في هذا الشأن.

(ودونه) في إفادة هذا الظن الوصف (الملائم) لتصرفات الشارع في تعليل الأحكام وبنائها على عللها وإنما كان دونه لأنه يعارضه ما ذكر من احتمال التعبد، كما يعارضه احتمال كونه وصفا طرديا في الفرع، ويكون ذلك بإلغاء الشارع لاعتباره وبهذا يكون هذا الوصف في المرتبة الثانية في هذا الشأن.

(ودونه) أي هذا الوصف الملائم في هذه الإفادة الوصف (المناسب الذي لا يلائم) تصرفات الشارع ولكنه مناسب لأحكام معينة وذلك لما في إعماله من جلب للمصلحة ودفع للمفسدة، أو ضبط لمحل الحكم، أو ضبط للحكم نفسه.

(و) هذا الوصف (هو أيضا) على (درجات وإن كان) هو من حيث دلالته على العلية وإفادته لها (على ضعف ولكنـ)ـه مع ذلك (يختلف) في تحصيل هذه الإفادة والدلالة عليها (باختلاف قوة المناسبة) القائمة به (و) بذلك فإنه (ربما يورث الظن) بكونه علة (لبعض المجتهدين في بعض المواضع) التي ظهر لهم

فيها أنه علة لما ينبغي أن يقرر فيها من حكم. وبناء على هذا قد يقبل علة للحكم (فلا يقطع ببطلانه) ولا يجزم بأنه لا يكون علة على وجه الإطلاق.

(و)هذه المناسبة وإن كان قد يشعر بتفاوتها فإنه (لا يمكن ضبط درجات) هذه (المناسبة) بأمارة معينة (أصلا) بمقتضى طبيعتها (بل لكل مسألة) قياسية عرضت فيها هذا المناسبة ما قد يميزها من (ذوق آخر) متعلق بها (ينبغي أن ينظر فيه المجتهد) ليقومه ويقضي في حقه بما أداه إليه اجتهاده.

وما قد يفضي إليه اجتهاد المجتهدين في ذلك قد يختلف ما دام المعتمد عليه في ذلك هو ما يكون عن تقويم ذلك الذوق وما يثمره.

وهذا الضرب من التقويم بالمناسبة -مناسبة الوصف للحكم المعلق به- قد يجري في كل محل للحكم كالبر، والولاية على المال ونحو ذلك مما فيه مناسبة قد تدرك بها معرفة تحصل بغلبة الظن كما في الكيل عند الحنفية والطعم عند الشافعية والقوت والادخار عند المالكية ونحو ذلك. وإذا كان الوصف كذلك فإنه لا يحسم في حقه بالمنع من إفادة حكم مّا، بل يحال النظر في ذلك على المجتهد.

(و)من تلك المحال التي قد يجري فيها ذلك المفهوم والعموم مثلا، فإنهما يختلفان من حيث وقوعها في النفس بالظن، وذكر العموم هنا إنما هو للمقابلة بينه وبين المفهوم التابع للتعليل من حيث إنهما لا يتساويان فيما ينقدح في النفس عند سماع ما يدل عليهما.

(أما المفهوم فـ)إنه قد يقال به باعتبار مناسبة الحكم للوصف المعلق به وحده إذ (لا يبعد أيضا أن يغلب في بعض المواضع) التي عرض فيها (على ظن بعض المجتهدين) لخصوصية فيها قضت بالقول به فيها، فإن ذلك أمر محتمل في ذلك (وعند) حصول (ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن) قد (حصل) لهؤلاء المجتهدين (بمجرد التخصيص وحده) بالصفات التي تقتضي التخصيص، أو

هو حاصل لهم بالشرط ونحو ذلك مما تقرر عند القائلين بالمفهوم أنه يكون له مفهوم (أو) أن ذلك الظن قد حصل (به) أي بهذا التخصيص (مع قرينة) قضت معه بهذا المعنى فاستفيد بذلك وأدرك به (فـ)ـيرى أن ذلك مناسب لهذا الحكم وحده وأن ما سواه بخلافه، وبناء على هذا (لا يبعد أن يقال) في ذلك (هو) حكم (مجتهد فيه و)لهذا فهو حكم ظني فـ(ـليس) حكما (مقطوعا) به من حيث ثبوته بالصفة وحدها أو بالصفة مع قرينة تصحبها.

وليس كذلك العموم (فإنه ظهر لنا) من سبق المعنى إلى الذهن ومن العرف الاستعمالي (أن صيغة العموم) تفيد العموم. هذا إذا كانت معها قرائن تفيد ذلك.

بل تكون كذلك (بمجردها) وبانفرادها من غير وجود ضميمة تؤكدها نعم تكون كذلك (إذا تجردت عن القرائن) أيضا. فإنها إذا كانت كذلك (أفادت العموم) ودلت عليه أيضا، هذا ما يفهم من صيغة العموم وإن كانت مجردة (وليس يفهم ذلك) وهو إفادة الصفة ونحوها المفهوم أو التعليل (من مجرد لفظ التخصيص) يعني اللفظ الدال على التخصيص؛ تخصيص الحكم بموصوف أو مقيد أو نحو ذلك. وإنما لم يكن هذا الفظ كذلك لأنه ليس ظاهرا في هذا المعنى ظهور العموم في صيغه (وإن كان) ما ذكر من المفهوم والتعليل (يمكن انقداحه في النفس) وحصول غلبته على ظن المجتهد فيه (في بعض المواضع) التي ظهر له فيها باجتهاده رجحان ذلك وصحته وإذا كان ذلك الحكم -المفهوم والتعليل- محتملا في اللفظ الدال على التخصيص (فليكن ذلك) الحكم (أيضا في محل الاجتهاد) والنظر الفقهي، فلا يقضى بمنعه لما ذكر من أنه ربما ينقدح للمجتهد به ما ذكر من الإفادة.

هذا على وجه الخصوص ما يتعلق بالوصف غير الملائم هذا من حيث اختلاف قوة المناسبة فيه، وعلى وجه العموم هذا ما يتعلق بهذا الوصف المناسب بجميع أصنافه.

أقسام الوصف المناسب من حيث الشهادة الشرعية لمعناه ومن حيث ملاءمته لتصرفات الشارع

تقدم ذكر أن هذا الوصف من حيث قوة اعتبار الشارع مختلف وأن ما اعتبره منه على درجات في ذلك (وقد خرج على هذا) الاختلاف (أن المعنى) الذي يكون مفيدا للمناسبة هنا (باعتبار الملاءمة) يعني ملاءمته لتصرفات الشارع في بناء الأحكام (و)باعتبار (شهادة الأصل) وهو الدليل الشرعي أو الحكم (المعين) له هو (أربعة أقسام) حاصرة له:

القسم الأول منها معنى (ملائم يشهد له أصل معين) وهذا (يقبل قطعا وجزما (عند القائسين) أي القائلين بالقياس وهذا هو المسمى بالمقبول الملائم.

(و)القسم الثاني (مناسب) للحكم الذي يستند إليه من حيث ما فيه من جلب مصلحة ودرء مفسدة ولكنه وصف (لا يلائم) تصرفات الشارع في بناء الأحكام إذ لم يظهر الشارع تأثير جنسه في جنس الحكم المناسب له ولا تأثير جنسه في عينيه ولا عينه في جنسه (و)من ثم ثبت أنه (لا يشهد له أصل معين) بعينه ولا بجنسه (فـ)ـهذا (لا يقبل قطعا عند القائسين) القائلين بالقياس وإذا كان هؤلاء لا يقولون به فمنكرو القياس عدم قولهم به من باب أولى.

وبهذا تعلم أن قول المصنف - هنا- القائسين ليس له مفهوم إذ ليس للاحتراز فما ساق المصنف ذكره إلا لبيان الحال ثم إن هؤلاء هم من يعتد برأيهم في هذا الشأن وقد ثبت أنهم لا يقبلون هذا الضرب من المناسب (فإنه) -الفاء- بمعنى اللام- أي لأنه (استحسان ووضع للشرع بالرأي) وذلك من الهوى إذ فيه تأسيس حكم لا دليل عليه سوى ميل النفس إليه وقبولها له.

(ومثاله) أي هذا الحكم (حرمان القاتل) ومنعه من الإرث (لو لم يرد به) أي بهذا الحكم (نص) شرعي إنما يصار إلى القول به (لمعارضته) أي هذا

القاتل (بنقيض قصده) ومعاملته به فإذا صير إلى هذا الحكم بناء على هذا المناط - المعاملة بنقيض القصد- فقط (ف)إن (هذا وضع للشرع بالرأي) المجرد وهذا أمر محرم لأن هذا المناط وإن كان مناسبا لا يلائم تصرفات الشارع إذ لم يبن حكم شرعي آخر عليه فلم يكن معتاد الاعتبار شرعا.

(و)القسم الثالث (مناسب يشهد له أصل معين) و هو الدليل الشرعي الذي ورد فيه حكم مبني على هذا الوصف.

ونعني بشهادة أصل معين أنه مستنبط منه من حيث إن الحكم ثبت شرعا على وفقه و(لكن) هذا الوصف غريب (لا يلائم) ولا يوافق تصرفات الشارع من حيث بناؤه الأحكام على عللها (ف)هذا الضرب من المناسب (هو) من حيث اعتباره مناطا (في محل الاجتهاد) والنظر الفقهي. ومقتضي ذلك أن بعض المجتهدين قد يغلب على ظنه في بعض المواضع أنه مناط للحكم فيه وإن كان من المجتهدين من قد يرى خلاف ذلك. ومثال هذا الضرب ما تقدم ذكره من المعاملة بنقيض القصد والمعارضة به.

(و)القسم والرابع وصف (مناسب ملائم) لتصرفات الشارع في تعليل الأحكام ولكنه (لا يشهد له أصل) شرعي (معين) يقضي باعتباره وإظهار تأثيره ولم يلغه الشارع (و) هذا الضرب من الوصف الأخذ به هو الاستدلال المرسل أو (هو) نفسه (الاستدلال المرسل) مطلقا، وإنما سمي بذلك إذ لم يرد عن الشارع ما يدل على اعتباره ولا ما يدل على إلغائه، فكان بذلك مرسلا من هذين القيدين. وهذا (هو أيضا في محل الاجتهاد) وهذا الوصف (قد ذكرناه في باب الاستصلاح) الواقع (في آخر القطب الثاني وبينا مراتبه) ودرجاته.

وقد ذكر المصنف هذه الأقسام في شفاء الغليل فقال: فأما ما يناسب، فأربعة أقسام: مناسب جمع شهادة الأصل والملائمة، فهو حجة باتفاق القائسين.

ومناسب عدم الملائمة وشهادة الأصل، فليس حجة بالاتفاق. ومناسب شهد له أصل معين، ولكنه غريب لا يلائم. ونعني بشهادة أصل معين: أنه مستنبط منه من حيث أن الحكم ثبت شرعا على وفقه. ومناسب ملائم لا يشهد له أصل معين"[1].

كما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمثلة المناسب المرسل هذا فقال: " وذلك ما روى: أن الناس لما تتابعوا في شرب الخمر، واستحقروا الحد المشرع فيه - جمع عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الصحابة، واستشارهم واستطلع آرائهم، فضربوا فيه بسهام الرأي؛ حتى قال علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: "من شرب سكر، ومن سكر هذي، ومن هذى افترى؛ فأرى عليه حد المفترى". فأخذوا بقوله واستصوبوه واستمروا عليه. وهذه هي المصلحة المرسلة التي يجوز اتباع مثلها. فإن قيل: شرطتم في المصالح أن تكون ملائمة؛ وليست هذه ملائمة: فالشرب جناية متميزة عن القذف، وليست كل من يسكر يقذف؛ فايجاب حد جريمة على من لم يجترمها أمر غريب في الشرع، ولا يشهد له نظير، ولا تلائمه قاعدة. قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فإنهم أبوا أولا أن يعاقبوه بعقوبة لم تعد مشروعة من جهة الشرع؛ ولو كانوا يسوغون ذلك: لما افتقروا إلى التشبيه بحد مشروع ولو كل ذلك إلى رأي الولاة حتى يفعل كل وال في كل شخص ما يراه زاجرا في حقه، لائقا بحاله، جامعا لمصلحته؛ فطلبوا أولا حدا مشروعا، وتشوفوا فيه إلى أحط الدرجات في الحدود: اكتفاء بالأقل ما أمكن. ففي شرع العقوبات نوع من الخطر، وألفوا أقل على من لم يجترمها: ما لم يطلبوا مناسبة بين جريمته وبين تلك الجريمة؛ فإن ذلك يؤدي إلى إبداع أمر غريب لا يلائم [نظائر] الشرع، فطلبوا المناسبة، بأن قالوا: من سكر وهذى، ومن هذى افترى؛ فعليه حد المفترى: من حيث أن السكر مظنة الهذيان والافتراء

(١) شفاء الغليل (ص: ١٨٩).

وإطلاق اللسان بالسخف. وقد عهد في الشرع إقامة مظان الأمور مقام الأمور المقصودة: في إفادة الأحكام؛ فأقيم النوم - الذي هو مظنة خروج الحدث - مقام الحدث، و "العينان وكاء السه" فإذا نامت العينان: استطلق الهواء، ثم - سواء استطلق [الوكاء] أو لم يستطلق - ثبت حكم الحدث، ووجب الوضوء. وكذلك تغييب الحشفة مظنة نزول الماء، فعلق به وجوب الغل وإن لم ينزل مع قوله السلام: "الماء من الماء" فكان وجوبه من مظنة الماء، كوجوبه من الماء، فكان مساقه: أن من غيب الحشفة أنزل، ومن أنزل اغتسل؛ فمن غيب اغتسل. وأن من نام أحدث، ومن أحدث توضأ؛ فمن نام توضأ. [كقوله بعينه]: من سكر هذى ومن هذى افترى. وكذلك القول في إقامة مظنة العقل مقال العقل، وهو: البلوغ، وإقامة مظنة شغل الرحم مقام شغل الرحم: في إيجاب العدة، وهو الوطء. [ولو ذهبنا نستقصي نظائر ذلك لسودنا به أوراقا، ولم نذكر منها إلا أطرافا وآحادا]. فطلبهم هذه المناسبة هي الدلالة [الظاهرة] على أنهم لم يروا الاختراع للمصالح؛ بل تشوفوا إلى التصرف في موارد الشرع، بضروب من التقريب والمناسبة. فإن قيل: ومن سكر اقتحم جميع الفواحش؛ فلم خصص القذف بالاعتبار؟ قلنا: لمعنيين، أحدهما: التشوف إلى الأقل؛ والثاني: أن خاصية السكر الهذيان وانطلاق اللسان؛ فإنه الفاحشة اللازمة لذات السكران، التي تستتب من غير أداة منفصلة، وآلة زائدة عليه. فالزنا والسرقة والقتل، كل ذلك: يتعلق بالغير، ولا يستتب إلا بأنواع من الحيل عمادها الحزم والعقل. ولا ينتظم ذلك من السكران. فأما الهذيان، فهو الذي يغلب على السكران. فاختلال العقل لا يمنع انطلاق اللسان؛ [وأخص الفواحش بالسكر: الهذيان، والجناية المخصوصة باللسان]؛ فكان مظنة له بهذا الطريق. فإن قيل: فالردة من فواحش اللسان، ومن جملة الهذيان؛ وقل ما ينفك عن اللهج به من غلبه

السكر. قلنا: لم يجعل مظنة له من وجهين: أحدهما: أن الواجب بها القتل، وهو أعلى العقوبات، وشرع القتل خطر عظيم؛ ووقع جناية السكر في الشرع، دون وقع الردة بدرجات، ولا هجوم على سفك الدم لمقصود الزجر، مع العلم بحصول الزجر - غالبا - بما دون القتل. والآخر: أن عقوبة الردة تسقط بالتوبة؛ والسكران يعاقب بعد الإفاقة؛ وهو في الحال ليس مرتدا، ومن ليس بمرتد لا يقتل وإن سبقت منه الردة، فكيف يقتل: إذا سبقت منه مظنتها؟، وبه يتبين أن عقوبة الردة ليست حدا بإزاء الجريمة؛ وإنما هو إرهاق إلى العود إلى الإسلام؛ فإن عاد: خلي سبيله. فلابد من طلب المناسبة مع حد تجب [عليه] عقوبة. فإن قيل: قد شرطتم في المصلحة المرسلة أن لا تتضمن تغير النص؛ ولقد كان حد الشرب في الشرع أربعين، فزادوا عليه بالمصلحة، فكان ذلك تغييرا للنص. قلنا: ليس الأمر كذلك؛ فلم يكن حد الشرب مقدرا في الشرع، بل "أتى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بشارب، فأمر حتى ضرب بالنعال وأطراف الثياب وحثى عليه التراب". ولما آل الأمر إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قدر ذلك بأربعين؛ ورآه قريبا مما كان يأمر به النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحكم بذلك عمر مدة؛ ثم توالت عليه الكتب من أطراف البلاد، بتتابع الناس في الفساد وشرب الخمر، واستحقار هذا القدر من الزجر، فجرى ما جرى في معرض الاستصلاح: تحقيقا لزجر الفساق. فإن قيل: فما ذكرتموه -: من أمثلة الشرع في إقامة المظنة مقام الشيء - أصول لهذا القياس؛ فيرجع النظر إلى رد فرع إلى أصل، بمعنى مناسب جامع، وليس ذلك استدلالا لا مرسلا. قلنا: كل مصلحة ملائمة، فيتصور إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف: يعتمد التسوية في قضية عامة لا تتعرض لعين الحكم؛ فإن أراد السائل بما ذكره - من رد الفرع إلى الأصل، بمعنى مناسب - هذا القدر، فهو الذي نريده بالاستدلال المرسل. وكيف لا ينتظم هذا الشكل: وما من مسئلة إلا ويمكن

أن يقال: هذه مصلحة على وجه كذا، فينبغي أن تراعي قياسا على مسئلة كذا؛ والمصلحة عبارة تشتمل قضايا مختلفة؛ فيندرج تحتها المتباعدات، وتنتظم بالتحرير فيها صورة القياس. وهذا غير منكر جريانه في الاستدلال المرسل. وإنما نعني بالقياس تعدية حكم بعينه من محل النص، إلى غير محل النص - بعلة هي الموجبة [للحكم] في محل النص. وهذا لا يساعد في [مثل] هذه الأمثلة، ولا يمتنع - بعدم مساعدتها - الاستدلال. فهذا هو المراد. ووجهه في مسألتنا؛ أن الحكم المنظور فيه: [وجوب] ثمانين جلدة؛ ومحل النص فيه القذف، وشكل القياس أن يقال: وجب ثمانون جلدة في القذف لعلة كذا، وتلك العلة بعينها موجودة في شرب الخمر؛ فتجب تلك الجلدات. ولن يستتب ذلك؛ فإن موجب الثمانين القذف: لكونه جناية على عرض الغير؛ وليس في شرب الخمر [وإيجاره في الحلق وإجرائه إلى المعدة]، نعرض لعرض الغير: [بالجناية]. فعلة محل الاتفاق - في هذا الحكم - لا تشهد لهذا الحكم في محل النظر، وهو: الفرع، فهذا ما أردناه [وقد لاح الغرض، و] بان المراد بالجمع بين شرط الملاءمة، وإبقاء الاستدلال مرسلا من غير أصل معين يشهد [بعلته للحكم] المعين. وعلى الجملة: ليس من غرضنا تقرير عين هذه المسئلة؛ وإنما نورد [هذه] الأمثلة: للكشف عن مقاصد القاعدة، وشروطها، وحدودها".

هذا طرف مما أورده المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ في شأن أمثلة المرسل هذا.

وبهذا ينتهي الكلام في هذا القسم الثالث الموضوع في اثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال وبهذا انتهى الكلام على مسالك العلة المعتبرة.

ولما انتهى الكلام على هذا الأمر نصير إلى إيراد المسالك الفاسدة وبيانها قائلين:

(القول في المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل)

يعني أن هذا (القول) الذي يساق هنا هو قول موضوع ومرسوم (في) بيان (المسالك) والطرق (الفاسدة) الباطلة (في اثبات عله الأصل) وتعيينها.

(و)هذه المسالك (هي ثلاثة) مسالك:

(المسلك الأول) منها هو (أن نقول: الدليل على صحة عله الاصل) هو (سلامتها عن علة) أخرى (تعارضها تقتضي نقيض حكمها. وسلامتها عن) هذه (المعارضة) هو (دليل صحتها) وبرهانها.

(وهذا) المسلك مسلك (فاسد) لعدم دلالته على ثبوت كون الوصف المثبت بهذا المسلك علة (لأنه) اي هذا الوصف (إن سلم عنه) اي عن هذا المعارض المفسد لهذا التعليل المدرك لصاحب هذا المسلك المعارض (ف) ـهو لم يسلم عن كل معارض له في ذلك و(إنما سلم عن) معارض (مفسد واحد) فقط (فربما لا يسلم عن) معارض (مفسد آخر) لكونه علة ذلك الأصل.

وعلى وجه الجملة ما ثبت بهذا المسلك لا يكون علة فإنه (وإن سلم) هذا الوصف (عن كل) وصف آخر معارض له (مفسد ايضا) لكونه عله (لم يدل) ذلك (على) ثبوت كونه علة و(صحته) على وجه معتبر مقبول كونه سالما مما ذكر ليس الا (كما لو سلمت شهادة) الشخص (المجهول عن علة قادحه) فيها فإن ذلك الذي ذكر من هذه السلامة (لا يدل على كونه) أي كون ما ذكر من هذه الشهادة (حجة) أي شهادة معتبرة او ما ذكر من هذا الخلو والسلامة حجة على صحة هذه الشهادة (ما لم تقم بينة معدلة ومزكية) لهذا الشاهد المجهول واذا كان هذا هو المتقرر في حق هذا الشهادة وهو أنه لا يكفي خلوها من القادح لإثبات صحتها (فكذلك لا يكفي لـ)ـإثبات (الصحة) كون وصف

ما علة (انتفاء) القادح (المفسد) لكونه علة (بل لا بد من قيام الدليل على) حصول (الصحة) لكونها علة ومناطا لذلك الحكم المسند اليه.

(فإن قيل): إنه يوجد (دليل) ثبوت هذه العلة و(صحتها) وهذا الدليل هو (انتفاء) الوصف القادح (المفسد) لها.

(قلنا): هذا الذي ذكر تم (لا) يصح (بل دليل فساده) الذي يصح هو (انتفاء) الدليل (المصحح) لكون هذا الوصف علة واذا تقرر هذا (ف)ـإن (هذا) الذي استدللتم به (منقلب) عليكم (و)بهذا يتحقق أنه (لا فرق بين) هذين (الكلامين) ومقتضى هذا سقوط استدلالكم هذا، وبهذا يسقط أيضا كون هذا المسلك مسلكا لإثبات العلة.

(المسلك الثاني) من هذه المسالك الفاسدة هو الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة لا بالذات ولا بالتبع.

وعرفه الامام الرازي فقال: " الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع فهذا هو المراد من الاطراد والجريان".

وأما صورته فهي (الاستدلال على) ثبوت هذه العلة -علة الاصل- على (صحتها باطرادها) وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة لا بالذات ولا بالتبع (وجريانها في حكمها) بحيث تكون غير منفكة عنه. كقول بعضهم في الخل: مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ولا يصاد منه السمك ولا تجري فيه السفن أو لا ينبت فيه القصب ولا تعوم فيه الجواميس أو لا يزرع عليه الزرع ونحو ذلك فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء. ومنه قول بعضهم في مس الذكر: طويل ممشوق فلا يجب بمسه الوضوء. وقول بعضهم في طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فكان طاهرا كالخروف.

(و هذا) المسلك مسلك فاسد إذ (لا معنى له) في حقيقة أمره (إلا) إثبات حصول خلو هذه العلة و(سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض) الذي هو تخلف الحكم وجود العلة. هذا هو تعريف هذا النقض.

وأما مثاله (فهو كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم) هذه (و)هذا القول(يعارضه) قول آخر وهو أن يقال: (إنه) أي زيدا (جاهل؛ لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل) هذه.

(والحق) في هذا الشأن هو (أنه لا يعلم كونه عالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل للعلم) لأن ذلك كله استدلال بأمر عدمي على حكم ثبوتي لا يستلزمه. ثم إن جواز الاستدلال بالأمر العدمي على الوجودي مما فيه خلف مشهور بين من يقبله ومن ينفيه.

وعلى كل فإن هذا العدم -الانتفاء- ليس دليلا على ثبوت هذه الدعوى وما في حكمها وبذلك لا يقضى بهذا الحكم (بل يتوقف فيه إلى) أن يتحقق (ظهور الدليل) المثبت له وإذا كان هذا هو ما عليه هذا الحكم (فكذلك) هو ما عليه حال (الصحة) صحة العلة (والفساد) لها إذ يجب التوقف في شأنهما حتى يظهر ما يقضي بأحدهما من دليل وحجة وبرهان.

(فإن قيل) لا يحتاج في إثبات ما ذكر علة إلى دليل لأن (ثبوت حكمها) المسند إليها (معها واقترانه بها) بحيث لا يتخلف عنها (دليل على كونها علة) له.

(قلنا): هذا استدلال باطل منكم لأنكم (غلطتم في قولكم ثبوت حكمها) بصيغة الإضافة الدالة على الإسناد والانتساب بالوجود وهذه الإضافة لا وجود لها هنا (لأن هذه) الإضافة (إضافة للحكم إليها) وإسناد له إليها، وهذه الإضافة (لا تثبت) بين العلة والحكم (إلا بعد قيام الدليل على كونها علة) له (فإذا) عدم هذا الدليل و(لم يثبت) وجوده (لم يكن) ذلك الحكم (حكمها)

-فيه إضافة المسبب إلى السبب- أي لم يكن حكما متقررا بتلك العلة (بل كان حكم علته) الحقيقية (و)هذا الوصف المدعى أنه علته لم يكن علته وإنما (اقترن بها) في محل الحكم (والاقتران لا يدل على) ثبوت (الإضافة) بين الحكم والوصف وثبوت الإسناد بينهما.

وهذا امر بين (فـ)ـإنه (قد يلزم الخمر لون) معين (وطعم) اي ذوق مخصوص (يقترن به) على وجه الاتفاق (التحريم، و)هذا الذي ذكر من اللون والطعم (يطرد) مع هذا الحكم كلما وجد وجد هذا الحكم، (وينعكس) كلما عدم عدم هذا الحكم أو كلما وجد هذا الحكم وجد هذا الوصف هذا كله ثابت في حق ما ذكر من الوصفين (و)متحقق مع أن (العلة) علة تحريم الخمر هي (الشدة) المطربة واذا ثبت هذا ورسا على قطع ثبت أن اجتماع الحكم (واقترانه بما) من الصفات (ليس بعلة) له إنما هو (كاقتران) وجود (الأحكام) ونزولها (بطلوع كوكب) ما (وهبوب ريح) ونحو ذلك من كل ما هو امر اتفاقي فقط.

(وبالجملة) ومختصر القول في هذا الشأن أن ما لا دليل عليه لا يصار إلى القول به. (فـ)ـالذهاب إلى القول بـ(ـنصب) الشارع (العلة) على حكم ما وإثباتها له (مذهب) وقول لا يصح بالدعوى المجردة؛ إذ (يفتقر) إثباته وصحته (إلى دليل) يقضي به ويوجبه (كوضع الحكم) وايقاعه فانه لا بد في ذلك من دليل يقضي به ويوجبه (ولا يكفي في إثبات الحكم) ادعاء (أنه لا نقض) وارد (عليه ولا) قادح يلم به. وهو (مفسد له) كل ذلك لا يكفي في اثباته (بل لا بد) في تحقيق هذا الاثبات (من دليل) يدل عليه ويقضي به. (فـ)ـهذا الذي قيل في حق الحكم هو (كذلك) الذي يقال في حق (العلة) فإنها لا تثبت الا بالدليل الذي يدل عليها ويفيد ثبوتها. ومقتضى هذا كله ان هذا المسلك مسلك فاسد.

وهذا الذي ذهب اليه وقيل به من كون هذا المسلك مردودا لفساده هو ما عليه الجمهور. قال ابن السمعاني: " ويسمي أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاضطراب دليلا على صحة العلية حشوية أهل الفقه القياسي ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء".

وقال ابو الحسين: " إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها في كل موضع باتفاق منه ومن خصمه لم يسلم له الخصم ذلك لأن العراقي لا يسلم للحجازي أن تحريم التفاضل يحصل في كل مأكول وإن اراد أنه هو الذي يتبعها حكمها في كل موضع وجدت فيه قيل له أفيسوغ لك أن يتبعها الحكم في موضع وجدت فيه فان قال لا قيل له فلم ساغ لك ذلك فان قال لأنها علة الحكم في الأصل قيل فأنت مستدل على أنها علة حكم الأصل بصحة الجريان ونستدل على صحة الجريان بأنها علة الحكم في الأصل وذلك فاسد فان قال إنما ساغ لي ذلك لأنها لا تنتقض قيل معنى كونها غير متقضة أنك علقت الحكم بها في كل موضع وجدت فيه فكأنك قلت إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدت لأني علقت الحكم بها أينما وجدت فان قال إنما ساغ لي تعليق الحكم بها أينما وجدت لأنه لم يمنعني من ذلك نص ولا علة أولى منها قيل له ولم إذا لم يمنع من ذلك نص أو علة وجب تعليق الحكم بها وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك منع غيره من وجوه الفساد لأن وجوه الفساد كثيرة فان قال ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد قيل له أتعد في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها فان قال نعم قيل فدل على صحتها واترك جريانها وعدم انتقاضها وإن قال لا أعد ذلك من وجوه الفساد بل يجوز لي أن أعلق الحكم بها إذا سلمت من نص يدفعها وغيره ذلك قيل له لم زعمت أنها إذا سلمت من ذلك صحت فان قال لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد فيجب صحتها بسلامتها من ذلك قيل إن قولنا إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاسد

فليس فيه وجه من وجوه الفساد ولا يلزم منه أن ما لم يحصل فيه وجه فساد فليس بفاسد كما أن قولنا الإنسان حيوان يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزمه منه أن ما ليس بانسان فليس بحيوان ويبين ذلك أن النبي ﷺ لو قال زيد ليس في الدار لبطل القول بأن زيدا في الدار ولا يجب إذا لم يخبر النبي ﷺ بذلك أن يصح القول بأنه في الدار فان قال ألستم تنفون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة فيجوز مثله في العلة قيل إنما نفي ذلك شيوخنا لعلمهم باضطرار أن ذلك ليس من الدين ولو لم يعلم ذلك باضطرار لنفيناه لدلالة وهي أنه لو وجبت لدلنا الله سبحانه على ذلك فان قالوا قولوا لو لم يكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك قيل يكفي في النفي فقد دلالة الإثبات ولا يكفي في الإثبات فقد دلالة النفي ألا ترى أنا ننفي صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها وذلك أن الأصل نفي وجوبها فلا ننتقل عنه إلا بدليل والأصل أنا غير معتقدين لصحة العلة فلا ننتقل عن ذلكم إلا بدليل فان قالوا عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها قيل الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد وأكثر ما في عجزه أن يكون قد سلمت العلة من وجوه الفساد".

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع والأكثر على رده.

وقال ابن النجار: " (وليس) الطرد (دليلا وحده) عند الأئمة الأربعة وغيرهم؛ لأنه لا يفيد علما ولا ظنا فهو تحكم.

قال ابن السمعاني وغيره: قياس المعنى تحقيق والشبه: تقريب، والطرد: تحكم.

وبالغ الباقلاني فقال: من طرد عن غرر فجاهل. ومن مارس الشريعة واستجازه فهازئ بالشريعة"[1].

---

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٤/ ١٩٨).

وقال الزركشي: " وقال القاضي الحسين -فيما حكاه البغوي عنه في تعليقه-: الطرد شيء أحدثه المتأخرون، وهو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم، كقول بعض أصحابنا في نية الوضوء: عبادة يبطلها الحدث وتشطر بعذر السفر، فيشترط فيها النية كالصلاة، ولا تأثير للشطر بعذر السفر في إثبات النية. وكقول الحنفية في مس الذكر: معلق منكوس، فلا ينتقض الوضوء بمسه دليله الدبوس. أو قالوا: طويل مشقوق، فلا ينتقض بمسه كالقلم والبوق. قال: وهذا سخف يتحاشى الطفل عن ذكره، فضلا عن الفقيه".

وقال أيضا: " قال إمام الحرمين: وتناهى القاضي في تغليط من يعتقد ربط حكم الله عَزَّوَجَلَّ به، ونقله إلكيا عن الأكثرين من الأصوليين، لأنه يجب تصحيح العلة في نفسها أولا ثم تعليق الحكم عليها، فإنه ثمرة العلة، فالاستثمار بعد التصحيح، فلا يجوز أن يجعل ما حقه في الرتبة الثانية علما على ثبوت الأصل. قال: وقد رأينا في الطرد صورا لا يتخيل عاقل صحتها، كتشبيه الصلاة بالطواف، ونقله القاضي أبو الطيب في "شرح الكفاية" عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال القاضي الحسين - فيما نقله البغوي في "تعليقه" عنه: - لا يجوز أن يدان الله به. وقال ابن الصباغ في "العدة": الطرد جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من أصل يردها وينفيها. والأكثرون على أنه لا يدل على صحتها".

وقال كذلك ناقلا عن ابن السمعاني: " وذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى، والدعوى لا تثبت بزيادة دعوى، ولأن القياس الفاسد قد يطرد، ولو كان الاطراد دليل صحة العلية لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة المطردة، مثل قول من يقول في إزالة النجاسة بغير الماء: مائع لا تبنى عليه القناطر، ولا يصاد منه السمك، فأشبه الدهن والمرقة. وفي

المضمضة: اصطكاك الأجرام العلوية فوجب أن لا ينقض الطهارة، كالرعد ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية. قال القاضي: هذا مع سخفه ينتقض بما لو صفع امرأته وصفعته. والاشتغال بهذا هزء ولعب في الدين".

وخالف في هذا قوم ومنهم طوائف من الحنفية فقالوا: إنه حجة ومال اليه الرازي قال في المحصول: «وهذا قول كثير من قدماء فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية احتجوا على التفسير الأول بوجهين الأول أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة بمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم إلحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور الثاني أنا إذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير وما ذاك إلا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة احتج المخالف بأمرين أحدهما أن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فإذا أثبتم حصول الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وبينتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل وثانيهما أن الحد مع الحدود والجوهر مع العرض وذات الله تعالى مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية الجواب عن الأول إنا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدو ر بل نستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني أن غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا

وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والإيماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية ولـم يكـن ذلك قدحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا هاهنا وأما التفسير الثاني وهـو أضعف التفسيرين فقد احتجوا عليه بأنا إذا علمنا أن الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقدرنا خلو ذهننا عن سائر الأوصاف فإن علمنا بأنه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف يقتضيان اعتقاد كون هذا الحكم معللا بذلك الوصف اذا لو لم يقتض ذلك لكان ذلك إما لأجل أنه لا يسند ذلك الحكم إلى شئ أو لأجل أنه يسنده إلى شئ أخر والأول محال لأن اعتقاد أنه لابد من علة متناقض لعدم الاسناد والثاني محال لأن اسناد الذهن ذلك الحكم إلى غير ذلك الوصف مشروط بشعور الذهن بغير ذلك الوصف وتحقق ذلك حال خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف محال فثبت بهذا أن مجرد ذينك العلمين يقتضيان ظن العلية بلى عند الشعور بوصف آخر يزول ذلك الظن ولكن الشعور بالغير كالمعارض لما يقتضي ذلك الظن ونفي المعارض ليس على المستدل حجة المنكرين من وجهين الأول أن تجويزه يفتح باب الهذيان كقولهم في إزالة النجاسة مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن وقال بعضهم في مسألة اللمس طويل مشقوق فلا تنتقض الطهارة بلمسة إلا كالبوق الثاني أن تعين الوصف المعين للعلة مع كونه مساويا لسائر الأوصاف قول في الدين لمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات والجواب عن الأول أن ذلك الكلام يدل على جهل قائله بصورة المسألة لأنا نقول مجرد المقارنة يفيد ظن العلية ولكن بشرط أن لا يخطر بالبال وصف آخر هو أولى بالرعاية منه ولكن هذا الشرط ساقط عن المعلل لأن نفي المعارض ليس من وظيفته وفي هذين المثالين إنما يبطل

ذلك لأن العلم الضروري حاصل بوجود وصف آخر هو أولى بالاعتبار من الوصف المذكور لأنا متى علمنا كون الدهن لزجا غير مزيل للنجاسة علمنا أن هذا الوصف أولى بالاعتبار من كونه بحيث لا تبنى القنطرة على جنسه فإن قلت فهل يكفي في القدح في مثل هذا التعليل خطور وصف آخر بالبال قلنا لا لأن ذلك الوصف الآخر إما أن يكون متعديا إلى الفرع أو لا يكون فإن كان متعديا إلى الفرع فلم يضرنا لأن غرضنا من العلة المعرف وقيام معرف آخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وإن لم يكن متعديا إلى الفرع كان التعليل بالوصف الذي ذكرته أولى لأنا أمرنا بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا والأمر بالقياس أمر بما هو من ضروراته ومن ضرورات القياس تعليل حكم الأصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه أولى من التعليل بما ذكره الخصم اللهم إلا أن يذكر الخصم وصفا آخر ويعديه إلى فرع غير الفرع الذي وقع الخلاف فيه فهناك يجب على المعلل الاشتغال بالترجيح وعن الثاني أنا بينا أن مجرد المقارنة دليل العلية ظاهرا فلم يكن القول به مجرد التشهي".

وقال الزركشي: " وجزم به البيضاوي. قال ابن السمعاني: وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي. وهذا فيه نظر. فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران. وقال الكرخي: هو مقبول جدلا، ولا يسوغ التعويل عليه عملا، ولا الفتوى به وقال القاضي أبو الطيب: ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون. إنها قد صحت، كقولهم في مس الذكر: مس آلة الحرث فلا ينتقض الوضوء، كما إذا مس الفدان. وإنه طويل مشقوق فأشبه البوق. وفي السعي بين الصفا والمروة: إنه سعي بين جبلين، فلا يكون ركنا في الحج. كالسعي بين جبلين بنيسابور. ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني: وسمى

أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة، والاطراد دليلا على صحة العلية "حشوية أهل القياس" قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء. قال ابن السمعاني: ويجوز للشارع نصب الطرد علما عليه لكنه لا يكون علة بل تقريب للحكم وتحديد له. قال: وذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى، والدعوى لا تثبت بزيادة دعوى، ولأن القياس الفاسد قد يطرد، ولو كان الاطراد دليل صحة العلية لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة المطردة، مثل قول من يقول في إزالة النجاسة بغير الماء: مائع لا تبنى عليه القناطر، ولا يصاد منه السمك، فأشبه الدهن والمرقة. وفي المضمضة: اصطكاك الأجرام العلوية فوجب أن لا ينقض الطهارة، كالرعد ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية".

ثم قال: " وقال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا".

والمصنف كما ترى جعله هنا من المسالك الفاسدة. وهو خلاف ما قرره في شفاء الغليل حيث قال: قياس الطرد صحيح، والمعني به: التعليل بالوصف الذي لا يناسب، على الحد الذي قدمناه في بيان المناسبات.

وعند هذا، ربما تنفر طباع بني الزمان عن سماع مثل هذا الكلام، لكثرة ما قرع مسامعهم: من التشنيعات على الطردية وأصحابها. فيعتقد به السامع أن هذا مذهب مبتدع خارج عن أقاويل أكابر العلماء، وأنه لا دليل عليه.

ونحن نقيم الدليل عليه، ونبين أنه مقول به عند أكابر العلماء: كالشافعي وأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم"[1].

ثم قال -بعد ما رد على من يشنع على القائلين بهذا المسلك موردا مقالات هؤلاء الأئمة به-: " المثال الأول. قال الشافعي: بيع العذرة أمتنع لنجاستها؟

(١) شفاء الغليل (ص: ٣٠٩).

فعداها إلى السرقين وسائر النجاسات، فإذا طولب بالإثبات: لم يرجع فيه إلى مناسبة، فأنا بينا أنه لا مناسبة فيه، كما تقدم، وإنا الممكن [فيه] تخييل إقناعي تستقل به الدلالة، دون العثور عليه. ووجهه أن يقول: كان الطعام قبل أن يتناوله الآدمي جائز البيع، فالتناول لم يجدد فيه إلا استحالته إلى النجاسة، فكان هو العلامة، وتتعدى إلى سائر الأرواث. فهذا ظن يظهر أولا، وتمامه بالسبر. وهو أن الخصم يقول: لا، بل امتنع بيعه: لأنه خرج باستحالته عن كونه منتفعا به، فبطلت ماليته. قلنا: لا، بل هو منتفع به لتسميد الأرض، كما في السرقين بعينه: من غير فرق. فبطل هذا الخيال، وصح الأول. فيقول الخصم: حدث أمر آخر، وهو: الاستحالة، فهو السبب دون النجاسة، فيقال: الاستحالة لا تمنع البيع، كما قاله الخصم في السرقين، وكما قاله العلماء كافة في استحالة الخمر خلا، فإنه لما استحال إلى الطهارة، واستمر الانتفاع- جاز البيع. فيقول الخصم: حدث أمر آخر، وهو: أنه صار جزءا من الآدمي، والآدمي لا يباع، فكذلك أجزاؤه.

وهذا معتمد الخصم، وعليه يخرج لبن الآدمية، فيمنع بيعه: وإن كان طاهرا. وهو [إن استقام] أجلى من التعليل بالنجاسة. فينتهض الشافعي لإبطاله، ويقول: العذرة ليست جزءا من الآدمي بحال، وإنما هو [طعام] استحال في معدته وانفصل، كما يستحيل الخمر في الدن، والمرقة في القدر، فلا يحدث له حكم [في] الجزئية. فيبطل مسلكه بهذا الفرق، وربما يترجح في هذا المقام جانب على جانب. والغرض أن ظن الشافعي- في الإحالة على النجاسة- قائم إلى أن يظهر سبب آخر حادث يحال عليه.

ولو قيل للشافعي: النجاسة حكم شرعي، فبم تنكر على من يقلب التعليل، ويقول: إنما نجس لأنه امتنع بيعه؟ - فيقال: امتناع البيع مظنون، والنجاسة معلومة، والمعلوم لا يستفاد من المظنون [٤٩ - أ]. ولأنه لو كان نجسا لامتناع

بيعه، لحكم بنجاسة الحر والمستولدة، والموقوف والمرهون، والمكاتب، وكل ما امتنع بيعه، فلم يصلح للتعليل على هذا الوجه، وصلح على الوجه [الآخر] الذي ذكرناه.

فهذا طريق إثارة الظن من التعليل بوصف لا يناسب، تلقيا من الحدوث بحدوثه.

ولو قال قائل: فهم ذلك لأن النجاسة تناسب بطلان البيع.

قلنا: أي مناسبة بين امتناع الاستصحاب في الصلاة، وبين امتناع البيع؟. ولو قنع المنكرون بهذا القدر من الخيال الاقناعي الذي قدمناه في النجاسة، فلا طرد- في عالم الله- إلا ويقدر الفطن المتشدق- الآنس بمسالك تخييل الشعراء، وتلفيق الوعاظ- على تنبشة مناسبة من هذا الجنس منه. وقد لاح- على القطع- ظهور أول الظن، بظهور هذا الوصف الحادث، وتمام هذا الظن: بانقطاع الخيالات المعارضة.

وقد يستثار الظن من هذا الأصل بعينه، بطريق المقابلة بذات أخرى، كما نقول: جاز بيع الجمادات: كالتراب والخشب وسائر الأموال، وامتنع بيع العذرة. ولا تفارقها في المنفعة والمالية، وإنما تفارقها في النجاسة، فيدل على أن النجاسة مناط الفرق، فيتعدى إلى الأرواث كلها، فينشأ ظن أولي سابق من سياق هذه المقابلة بينها وبين سائر الأعيان، كما ينشأ من سياق المقابلة بينها وبين الحالة المتقدمة عليها قبل الاستحالة.

[ألا أن هذا الظن] أضعف وأخفى وأدق، وإبطاله أهون، فيقال له: [لا] بل فارق سائر الأعيان: في الاستحالة، أو في كونها جزءا من الآدمي، إلى غير ذلك مما قدمناه. فيتكلم عليه كما يتكلم على تلك الطريقة، فلا فرقان بين المسلكين.

وهذا- من كلام الشافعي- يعرف تعليله بالوصف الذي لا يناسب وقد بنى عليه تحريم بيع سائر النجاسات، وتحريم بيع الكلب وغيره.

المثال الآخر: تعليل الفقهاء كافة- أعني: الشافعي وأبا حنيفة رَحِمَهُمَاٱللَّهُ- سقوط التكرار في مسح الخف، وشرع التكرار في غسل الأعضاء.

فيقول أبو حنيفة في مسح الرأس: إنه مسح، فلا يتكرر كمسح الخف.

فيقول الشافعي: أصل في الطهارة، فيكرر كالغسل.

فإن قيل: تعليل أبي حنيفة [تعليل بمؤثر]، لأنه يقول: المسح خفيف في ذاته، فجاز أن يخف حكمه.

قلنا: إن كانت المناسبة عبارة عن تجانس الألفاظ، فهنا مؤثر مناسب، وإن كان المناسب ما قدمنا حده، فهذا طرد محض، ويقابله قول القائل: إن ما خف في ذاته أولى بأن يغلظ حكمه، ليقارب الغسل، ويعتدل بينهما الأمر، فإن ما غلظ في ذاته، لو غلظ حكمه: لتراكم التغليظ، وكل ذلك تلفيقات لفظية: لا مناسبة لها.

وقول أبي زيد على ما قدمناه-: إني إنما عللت بالمسح لظهور آثر المسح في التخفيف، وهو الاقتصار على ما ينطلق عليه الاسم.

قيل له: ومن سلم لك أن ذلك من أثر كونه مسحا؟ فتضطره المطالبة إلى أن يعترف بعدم المناسبة، لا بل هو من أثر كونه مجرى على الشعر: لو وقع عليه. وهو طرد في مقابلة كلامه، فأي مناسبة لكونه مسحا: في تجوير الاقتصار على ما يقع عليه الاسم؟ وإنما منتهاه أن يقول: إذا قوبل مسح الرأس بسائر الأعضاء، فارقه في جواز الاقتصار على أقل ما يسمى باسمه، فلا يفارقه إلا في كونه مسحا، فهو علام الحكم، وهو عين ما ذكرنا: من طلب الفارق بين الذاتين، بعد مقابلة إحداهما بالأخرى.

وكذلك يقول: مسح الخف إذا قوبل بسائر الأعضاء وبغسل الرجل، لم يفارقها إلا في كونه مسحا. فهو العلامة، ويتعدى إلى مسح الرأس: في سقوط التكرار.

فيقول المجادل المعاند: [لا] بل فارقه في وقوعه على الخف.

فيقول: ليس مخصوصا بالخف، فإنا المتيمم- أيضا- يمسح على الوجه بالتراب ولا يكرر، ولا شركة بينهما إلا في وصف كونه مسحا.

وكذلك يرد عناد المعاند: أن الاقتصار على الأقل لإجرائه على الشعر لو أجرى عليه، بخلاف سائر الأعضاء، ويقول: مسح الخف أيضا يساويه في الاقتصار، ولا شركة بينهما إلا في عموم وصف المسح. فكان التعليل بالوصف الجامع المشترك- الضابط لجميع محال الحكم- أولى.

فيقول الشافعي- في مقابلته-: لا، بل فارق مسح الخف سائر الأعضاء: في كونه وظيفة بدلية ليست أصلية، وإنما الأصل: الغسل على الرجل، وبهذا يفارق المسح [على الرأس]: فإنه أصل كالغسل في سائر الأعضاء، وفي هذا يشارك التيمم، فإنه لما كان يؤدي بدلا، لم يشرع فيه التكرار.

وعند هذا، يتقابل المقامان، ولابد من الترجيح، وقد سلك كل [٤٩ - ب] من الفريقين- من قدماء علماء المذهبين- مسلك الترجيح: فدل أنهم رأوا التعليل بالوصف الذي لا يناسب، بطريق المقابلة، وطلب الفارق بين المتقابلين. كما ذكرناه في طلب الفارق بين حالتي الذات الواحدة.

فإن قيل: ذكروا هذا بطريق التشبيه.

قلنا: لا نضايقهم في هذا التقليب، وكل طارد يلقب طرده أيضا بلقب التشبيه، وإذا قال: أردت به تشبيها يغلب على الظن.، فيقول: وتشبيهي هذا

-الذي لقبته بالطرد- يغلب على الظن، فكل مسلك يذكره يعارضه في طرده، حتى يقول: المحكم فيه الذوق السليم، فإن هذا يغلب على الظن، والطرد لا يغلب. فيقول: وقد غلب هذا على ظني، ولم يغلب تشبيهك على ظني، وما الذي زكى ذوقك وعصمه من الغلط؟ ويرجع الأمر إلى حدس في الضمير: لا يصلح للمحاجة، وتتقابل فيه الدعاوى.

فإن قال: تشبيهي يوهم الاجتماع في مخيل هو مأخذ الحكم. فيقول: وجمعي- الذي لقبته بالطرد أيضا- يوهم، فما الفارق؟ وكل ما ينطق به لسان المشبه، ينطق به لسان القائس الذي سمى طاردا.

فلتحذف هذه الألفاظ جانبا، وليقل: لابد من تغليب ظن في كون الوصف علامة، عن ظن أنه ليس بعلامة [ولابد] لغلبة الظن من طريق، وطريقه: طلب الفارق لوقوع الافتراق بين الذاتين. وهو الذي اعتمده العلماء في مسح الخف وتعليله.

فإن قيل: عول الشافعي على مناسب وهو: أن الخف لا ينبغي تنظيفه، والتكرار لتكملة النظافة، والخف يتخرق بالتكرار، فصين عنه لذلك.

قلنا: هذا خيال، فإن الخف كما لا يتخرق بأصل المسح فلا يتخرق بتكرار إمرار اليد الرطبة عليه.

وأما قوله: الخف لا يبغي تنظيفه، قلنا: فلم شرع أصل المسح؟ فليكن تكرار المسح للغرض الذي شرع له أصل المسح؟ تكميلا له.

فإن قيل: ليس في المسح نظافة، ولكنه وظيفة تعبدية، حتى لا تتعود إخلال [هذا] العضو: فنركن إلى الدعة في حالة الكشف، ولا نغسله، كما في التيمم: فإنه شرع لمثل هذا المقصود، وإلا فلا نظافة فيه.

قلنا: ليكن تكرار المسح تأكيدا لهذه الوظيفة التعبدية وتكملة لها، أو ليحكم بأن الرأس لما اكتفى فيه بالمسح: فلم يقصد تنظيفه حتى يكمل بالتكرار، فأي نظافة في المسح على شعرة واحدة؟ فليترك بالتكرار.

وهذه وساس وخيالات في غاية الضعف [والوهي]، لقبها بعض فقهاء العصر - وهم المتلقفون عن أبي زيد- بالمعاني المؤثرة المعقولة، وذلك لظنهم أنه لا مدرك للدليل على كون الوصف مناطا للحكم، وعلامة عليه- سوى المناسبة. فصنعوا للطرديات صيغة المناسبات، وأخرجوها في معارضتها، فغلب على كلامهم [الحكم] الضعيفة الوعظية، وهي- في إثارة الظنون- أبعد من المسالك التي ذكرناها.

المثال الآخر، قول علمائنا في مسئلة التبييت والتعيين: إن صوم رمضان صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت كالقضاء. وهم يقولون: إنه صوم عين، فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع.

وقولهم: صوم عين فلا يفتقر إلى التعيين، من قبيل المؤثر: لو سلم على السبر. أما استعمال في مسألة التبييت، فهو من قبيل الطرد، وأي مناسبة بين كونه فرضا وبين كونه مفتقرا إلى التبييت؟ والفرض والنقل استويا في النية؟ [وأي مناسبة بين كونه عينا، وبين الاستغناء عن التبييت: إذا لم يعر عن أصل النية].

أما إمامي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فكان يقول بهذا القياس في مسألة التبييت، ويقول: إنه تشبيه، وليس بطرد.

وأما المراوزة، فإنهم لما أنبث فيهم كلام أبي زيد: من طلب التأثير، ولم يحيطوا بأغوار ذلك الكلام، وما فيه: من وجوه الالتباس- لم يجوزوا الاستشهاد بالأصول. ولقد ناظرت جمعا من أفاضلهم، فكانوا يلقبون كل

من يستشهد بأصل في كلامه: بأنه أحكامي لا يعرف الفقه. وأي ضلال -في عالم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ- يزيد على هذا؟ فمعظم أحكام الشرع يثبت بالقياس، وإنما انتظم القياس: باستنباط المعاني والعلامات من موارد النصوص، فكيف يستجيز التصرف في الشرع، من يحسم باب الالتفات إلى الشواهد والاستمداد من النصوص، ويزعم: أن المعاني المعقولة المؤثرة هي التي تقبل دون الأحكام؟ ولذلك انفتح عليهم باب من الهذيان ضلوا فيه، وأخذوا يثبتون أحكام الشرع على حكم ضعيفة خيالية: يستركّها أرذال الواعظين، وهجروا لأجلها مسالك علماء السلف، وما نقل عن الشافعي - صاحب المذهب- في مسائله. وكذلك يفعل الله تعالى بمن لم يؤيده بتوفيقه، ولم يرشده إلى طريقه.

فنرجع الآن إلى المقصود، ونقول:

قولنا: صوم مفروض فيفتقر إلى التبييت، طرد محض لا يناسب، ولكن الظن حاصل منه، وطريقه: - أنه تقابل أصلان: القضاء والتطوع، ودار صوم رمضان بينهما، ففارق التطوع: في كونه فرضا، وهو الوصف الذي سبق إلى الفهم كونه فارقا، فقدر ذلك علامة على الحكم: متضمنة للمناسبة المغيبة عناء وقد شاركه صوم رمضان في هذا الأصل: فالتحق به، وانقطع عن التطوع.

وهذا يقابله قوله: لا، بل يفارقه في كونه صوم عين، وقد شارك صوم رمضان التطوع في هذا الوصف، ولا يعني قولنا: لا مناسبة بين كونه صوم عين، وبين الاستغناء عن التبييت. فإنه لا مناسبة [أيضا] بين الفريضة وبين التبييت، ولكنا نبين أن صوم التطوع ليس بصوم عين، كما ذكرناه في تلك المسألة.

ولو قال قائل: فارق القضاء التطوع: في كونه فرضا، وفارقه- أيضا: في كونه قضاء، وكل واحد لا يناسب، فهلا جعلتموه مناطا وضابطا للحكم؟

قلنا: لأن صوم الكفارات والنذور كلها يفتقر إلى التعيين، وليس قضاء، فالوصف الشامل الجامع هو الفرضية، ولم يفارقه إلا التطوع.

فإن قال: ويضاف الحكم في الكفارة إلى كونه كفارة، وفي النذر إلى كونه نذرا، فإذا جاز التعليل بالطرد: فيجوز أيضا تعليل الحكم بعلل.

قلنا: ولكن التعليل بالفرضية تشهد له جميع الأصول، ولو علل بالقضاء: لم تشهد له سائر الأصول، فإذا علل ذلك بالكفارة: لم يشهد له القضاء. فالوصف المشترك الجامع للحكم المشترك أحرى بأن يكون علامة: متضمنة للمعنى المصلحي [المغيب عنا]، وهو أغلب على الظن من التفريق بأمور متفرقة لا تتوارد عليه الشهادات.

فإن قيل: فالحج أيضا مفروض، ولا يفتقر إلى التعيين، فبم تجيبون عنه في مسئلة التعيين؟

قلنا: وهو مشكل على الخصم- أيضا- في مسئلة التعيين، فإن الحج لا يتعين وقته ولكن بان لنا- بالدليل- أن الحج مخصوص بقضايا، بعلامة كونه حجا، وأن ذلك لم يتعد: [لا] إلى الصوم، ولا إلى الصلاة. فتضمن قولنا: صوم، احترازا عنه، وحقيقته ترجع إلى أن القضاء: إذا لم ينجذب إلى الحج، فالأداء أيضا لا ينجذب إليه. ومناسبة الحج للقضاء، كمناسبته للأداء، فقام الشبه بما ذكرناه.

ولنا في كل مثال غرضان، أحدهما: بيان أنه مقول به من جهة الفريقين، وقد ماء الأصحاب ومحدثيهم، والثاني: إبانة كيفية إثارة الظن من هذا النوع من التعليل، مع الانفكاك عن المناسبة، وكيف لا يثور الظن.

فإذا لم يبن معنى مناسب في التبييت، وعرف أصلان في الشرع متقابلان- فيجب أن يحكم بقضية في محل النزاع، وهو دائر بين الأصلين، وفارق التطوع:

في كونه فرضا، كما فارق القضاء، وبان أنه ليس يشارك التطوع إلا في كونه صوما، وفي هذا شارك القضاء أيضا، ونحن نقدر معنى مناسبا: لم نطلع عليه في القضاء وفي التطوع، فيعلم قطعا إن الأغلب على الظن: أن المتعدى إلى الأداء معنى القضاء، لا معنى التطوع- قبل الاطلاع على ذلك المعنى، وهذا معنى التشبيه.

وحاصله راجع إلى طلب الفارق، والتعليل بعلامة المصلحة المجهولة، لا بعين المصلحة، وإثبات كون الوصف علامة- من بين سائر الأوصاف- بالمقابلة وطلب الفارق، كما تقدم.

المثال الآخر، قول الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: طهارتان، فكيف تفترقان؟ وهو التنبيه على قول أصحابنا: طهارة عن حدث، [وطهارة حكمية]، وطهارة: موجبها في غير محل موجبها، فأشبهت التيمم. وقد تقابل ها هنا أصلان: إزالة النجاسة، والتيمم، فأردنا أن نطلب مناطا للفرق بينهما من أوصاف التيمم، فكان- من الأوصاف العامة- أنه طهارة: فيبطل بإزالة النجاسة، وأعم منه أنه شرط الصلاة: فيبطل بستر العورة، واستقبال القبلة، وأخص من الطهارة أنه طهارة بجامد: فيبطل بالاستنجاء. فكان الأخص والأولى أن يقال: طهارة حكمية، وطهارة عن حدث، وموجبها في غير محل موجبها، وكل ذلك يرجع إلى شيء واحد، وفي هذا [المقام] يستوي الوضوء والتيمم، فغلب على الظن أن هذه هي العلامة المشتملة على المصلحة المجهولة.

فكان ذلك لعجزنا عن إبداء المناسبة، حتى لو أظهر الخصم مناسبا: انحل هذا التعليل، بل ينحل [هذا بقولهم]: طهارة بالماء، فأشبه إزالة النجاسة، وإن لم يذكر وجه المناسبة- إلى أن نتكلم عليه.

ولو سلم للخصم ما يدعيه: من أن الماء مطهر لعينه، والتراب غير مطهر لعينه، فافتقر إلى قصد لكان ذلك فرقا مخيلا، ولكن الشافعي يقول: هو مطهر

للنجاسات العينية لعينة، وأما إزالته الحدث: فبالشرع كالتيمم، من غير فرق. فهو مشابه له. وكذلك: إذا سلك الخصم مسلك الفرق. ونتكلم عليه حتى يسلم لنا هذا الجمع: ولا أخالة له، وهو محض التشبيه، وهو: الطرد الذي لا يناسب، ولكن طريق إثباته: المقابلة بين الأصلين المتقابلين، وطلب الفارق والتصرف في المسألة المترددة، بالعلامة الفارقة أو الجامعة.

ولا ينبغي أن ينخدع المحصل بما يذكر في الطهارة الحكمية: من الاخالة بأنه ينبئ عن كونه تعبدا وعبادة وقربة، والقربات تفتقر إلى النيات، لأن افتقار العبادات إلى النيات لابد من تعليله بمسلك مخيل، وعند أبي حنيفة: لا فرق بين العبادات [وأمور المعاملات] في النية، فإن النية عنده تعتبر فيما لا يتعين، يجب ذلك في قضاء دين العباد، ولا يجب في رد المغصوب، ويجب في قضاء الصوم، ولا يجب في صوم رمضان، فعلى هذا يديره، فلا مناسبة بين كونها حكمية وبين الافتقار إلى النية بحال، وإنما حاصلها يرجع إلى التشبيه.

ولذلك أطلق الشافعي القول، فقال: طهارتان، فكيف تفترقان؟ استبعد أن يكون بينهما فرق معتبر، مع الاشتراك في وصف: يكاد يقوم مقام الخاصية، وهو: أن كل واحد طهارة عن حدث، فرأى الإضافة إلى هذا الوصف متعينا.

وكل ذلك إشارة منا إلى أن التعليل بالوصف الذي لا يناسب، مقول به من كافة العلماء: السلف منهم والخلف. فلا مضايقة في التلقيب: بالشبه والمؤثر، بعد أن لاح الغرض.

مثال آخر: اتفق الفريقان على أن يد السوم توجب الضمان، وطلب كل فريق علامة يجعلها مناطا للحكم.

فقال الشافعي: هو أخذ مال الغير لغرض نفسه، لا بالاستحقاق، محترزا بأحد الوصفين: عن الوديعة، وبالآخر: عن الإجارة، ويد الموصي له

بالمنفعة، ويد المرتهن. فكانت هذه الأوصاف- التي بها الاحتراز- علامات لا تناسب، فلم ينبغي أن يكون إثبات اليد على مال الغير لغرض نفسه- من غير استحقاق- سببا للضمان؟ فهذا لا يعرف كونه سببا [إلا بنصب الشارع إياه سببا. ولم يصرح الشارع بنصبه سببا] باعتبار هذا الضبط، وهذه العلامة. ولكن توصل إليه الشافعي بنظره والتفاته إلى المسائل، فجعله علامة.

وقال أبو حنيفة: لا، بل علامته: أنه مأخوذ على جهة الضمان، وهو الشرى، والمأخوذ على جهة الشيء، كالمأخوذ على حيقته، وخرج [عليه يد الرهن] وعكسه في العارية، فكيف يطمع في مناسبته؟ ولو عكس [وقوبل] وقيل: [لا، بل] المأخوذ على جهة الشيء، ليس كالمأخوذ على حقيقته، لاعتدال القولان، ولم يفترقا.

والغرض من هذا المثال: بيان القول بالوصف الذي لا يناسب، من الفريقين. ووجه تنشئة الظن منه يستقصى في تلك المسألة.

مثال آخر: حكم الشرع بضرب الدية على العاقلة، على خلاف المخيل في سائر الأموال والغرامات والكفارات. فوقع النزاع في القليل.

فقال الشافعي: القليل واجب بالجناية على النفس، فيضرب على العاقلة كالكثير، وهذا يجري مجرى العلامة الضابطة للمصلحة المجهولة: في ضرب الدية على العاقلة.

فلو قال قائل: لا، بل علامة الأصل: كونه كل بدل النفس- بطل بالأطراف.

ولو قال [قائل]: علامته كونه كثيرا مجحفا، بطل بحصص الشركاء، وقيمة العبد القليلة، وغرة الجنين.

ولو قال: علامته: كونه مقدرا، بطل بأرش الحكومات.

وإذا بطلت هذه العلامات: سلم ما ذكرناه.

مثال آخر: أوجب الشرع في يد الحر نصف دينه. فقال الشافعي: في يد العبد نصف قيمته. ولا أخالة فيه: إذ المناسب اتباع النقصان، كما في الكل. ولكن نعلم ضرورة أن [غناء] يد العبد من العبد، [كغناء يد] الحر من الحر، وأن النسبة مستوية. زلا يجري ذلك في البهائم. وأن قدر الشرع بدل كل الحر، فسببه: صيانته عن تحكم السوق فيه. وقد تقل القيمة مع شرف الخصال، لقلة الرغبات في الاستخدام. وهذا غير محذور في الطرف: فأن أروش الحكومات تعرف بتقدير القيمة؛ ثم تكثر بالنسبة إلى [مبلغ] الدية، فما تقتضي فيه القيمة دينارا مثلا -لكونه عشر القيمة- توجب مائة دينار. ومع هذا [يقدر؛ فعرف أن ذلك لسر] في خلقة الآدمي: اقتضى وقوع اليد من الجملة موقع النص؛ وهو في العبد كهو في الحر [٥١ - أ] فكانت هذه العلامة الخاصة مقدمة على المخيل المرسل المتسع.

مثال أخر: لأبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قوله: أن العبد تقدر قيمته كالحر، والمناسب لا يوجب التقدير مع تفاوت الخصال: كما في البهائم؛ ولكن شبهه بالحر، وهذا يدل- من مذهبه- على القول بالشبه.

فأن قيل: لا، بل هذا قول بالمؤثر؛ لأن بدل الدم مقدر، والعبد يضمن منه الدم: فكان مقدرا، فهذا من قبيل دخول تفصيل تحت جملة، ويرجع شكل الدليل فيه إلى مقدمتين ونتيجة كما قدمتموه.

قلنا: الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يسلم كون بدل الدم مقدرا؛ وإنما المقدر بدل دم الحر. وأبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يلحق العبد به: بالتشبيه. وهذه طريقة لنا في تلك المسألة؛ إذ نسلم أن العبد دم، ولكن نقول: المقدر دم الحر، ونستبدل بالعبد القليل القيمة. فيرجع النظر -عند تجاذب القول- إلى أن التقدير معلوم بعلامة الدمية،

أو بعلامة الحرية؛ ويكون ذلك نظرا في العلامات دون الوقوف على المعاني. وإن سلمنا [له] [أنه ليس مقدرا] بعلامة الدمية، فنقول: بدل المال [غير] مقدر، وقضية الأموال والدماء متعارضة فيه. فنسلك مسلك التغليب، وتصير المسألة تشبيها من طريق أخر على ما سنذكره. طريقا آخر لتغليب الأشباه"[١].

هذا منتهى القول في هذا المسلك الثاني من هذه المسالك الضعيفة.

(المسلك الثالث) منها مسلك الدوران، ويعبر عنه الأقدمون بالجريان والطرد والعكس وهو حصول (الطراد والعكس) بين الوصف والحكم.

وقد عرفه في شفاء الغليل بقوله: " وهو: أن يوجد الحكم بوجوده، ويعدم بعدمه، فيعلم به أنه مؤثر فيه، وموجب له؛ وأن وجوده بالإضافة إلى الحكم، ليس كعدمه"[٢].

وقد عرفه الزركشي بقوله: " وهو: أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة "السكر وأما في صورتين، كوجوب الزكاة مع ملك نصاب قام في صورة أحد النقدين، وعدمه مع عدم شيء منها، كما في ثياب البذلة حيث لا تجب فيها الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه. ومن أمثلته قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حديث ابن اللتبية حين استعمله النبي ﷺ وقال: "ما بالنا نستعمل أقواما فيجيء أحدهم فيقول: هذا لكم وهذا لي، ألا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا" وهذا إثبات العلة بالدوران، وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه".

---

(١) شفاء الغليل، ص: ٣١٤، إلى: ٣٣٢. (٢) ن. م. (ص: ٢٦٦).

وهذا المسلك يستلزم المدار والدائر فالمدار هو المدعى عليه كالقتل الموصوف، والدائر هو المدعى معلوليته كوجوب القصاص هذه هي حقيقة هذا المسلك وصورته.

وقد اختلف الأصوليون في إفادة هذا المسلك العلية على مذاهب:

الأول منها: أنه لا يدل على العلية بمجرده لا قطعا ولا ظنا. وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والشيخ أبي اسحاق واختاره الآمدي وابن الحاجب وارتضاه الطبري، ونقله ابن برهان عن القاضي ، وقال الشيخ أبو اسحاق: إنه قول المحصلين.

قال الزركشي: "واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها. ألا ترى أن المعلول دائر مع العلة وجودا وعدما، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعا، والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا، والمتضايفان - كالأبوة والبنوة - متلازمان وجودا وعدما، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب مصاحبة المتضايفين وإلا لما كانا متضايفين".

المذهب الثاني هو: أن هذا المسلك تثبت به العلية وأنه يدل على كون الوصف المتصف به علة (و)بناء على هذا (قد قال قوم) من الأصوليين والفقهاء: (الوصف إذا ثبت الحكم) الشرعي (معه) ودار وجوده مع وجوده (وزال مع زواله) دائرا عدمه مع عدمه فإنه (يدل على أنه علة) لذلك الحكم.

لكن اختلفوا في وجه دلالته على ذلك فصاروا في ذلك فريقين:

أ- من قالوا: إن دلالته على ذلك قطعية ، وهذا منقول عن بعض المعتزلة. وربما قيل لا دليل فوقه حكاه ابن السمعاني عن بعض الشافعية.

ب- من قالوا: إنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وإنما هي علامة منصوبة ، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرفا وينزل منزلة الوصف المومأ إليه بأن يكون علة وإن خلا عن المناسبة.

قال الزركشي: " أن لا يقطع بوجود مزاحم يلزم من كون المدار علة إلغاؤه بالكلية، فحينئذ لا يرد أجزاء العلة، لأنه وإن كان المعلول كما دار مع العلة دار مع كل جزء من أجزائها لكن الحكم بأي جزء كان يوجب إلغاء سائر الأجزاء، أو إلغاء المجموع بالكلية فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته، وهذا بخلاف المجموع، فإن كون المجموع علة ليس بموجب إلغاء الجزء بالكلية عن اعتبار الثاني، بل لكل جزء مدخل في التأثير".

وأما من ذهب إلى القول به فقد قال ابن النجار في بيانهم: " ويفيد الدوران العلة ظنا عند الأكثر من أصحابنا والمالكية والشافعية وغيرهم".

وقال الزركشي: " وهو قول الجمهور، منهم "إمام الحرمين"، ونقله عن القاضي. وممن حكاه عن الأكثرين إلكيا وقال ابن السمعاني: وإليه ذهب كثير من أصحابنا. قال: ولأصحابنا العراقيين شغف به، وقال الهندي: إنه المختار، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي علي بن أبي هريرة، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي بكر الصيرفي. قال إمام الحرمين: ذهب كل من يعزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تثبت به العلل. وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع. وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة وإعلاقه طرفا من كلامه، ومن عداه حياله قلت: والذي رأيته في "شرح الكفاية" للقاضي أبي الطيب ما لفظه: وأما الطرد فإنه شرط في صحتها، وليس بدليل على صحتها، ولا يجوز إذا اطرد معنى أن يحكم

بصحته حتى يدل التأثير أو شهادة الأصول عليه. وكذا قال الشيخ أبو إسحاق في "التبصرة": الطرد والجريان شرط في صحة العلة، وليس بدليل صحتها. وقيل: دليل على الصحة، وبه قال الصيرفي، وقال: إذا لم يرد بها نص ولا أصل دل على صحتها، وكذا قال ابن الصباغ: هو يدل على صحة العلة وقال ابن برهان: الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها. وذهب بعض القدماء منا ومن الحنفية إلى أنه دليل على صحتها. وقال ابن السمعاني: الاطراد ليس بدليل لصحة العلة ولكن شرط لصحتها. وأما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء، وبه قال بعض المتكلمين قال: وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرط، فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة، وهو قول بعض المعتزلة تعلقا بالعلل العقلية، فإنه يجب انعكاسها، فكذلك السمعية. ولنا أن العلة منصوبة للإثبات فلا تدل على النفي".

هذا متضمن هذا المذهب ومحتواه.

(و)هذا كله (هو) قول (فاسد) باطل (لأن) ثبوت الشيء مع الحكم وزواله بزواله لا يدل على أنه علة له ألا ترى أن (الرائحة المخصوصة) بالخمر (مقرونة بالشدة) التي (في الخمر ويزول التحريم عند زوالها) وارتفاعها (ويتجدد) وجوده (عند تجددها) وذلك لملازمتها لتلك الشدة (و)من المعلوم أن ما ذكر من هذه الرائحة (ليس بعلة) لهذا التحريم (بل هو مقترن بالعلة) علة هذا التحريم، وهي الإسكار.

(و)إنما كان (هذا) التلازم الوجودي غير مفيد للتعليل (لأن الوجود) للحكم (عند الوجود) لوصف ما (طرد محض) إذ ليس بين الوجودين إلا مقارنة أحدهما للآخر بلا مناسبة جامعة بينهما، وهذه المقارنة هي نفسها

الموجودة بين هذا المسلك -الاطراد والانعكاس- والحكم، بلا فرق (فـ)ـما زاد به على الطرد المحض من (زيادة العكس) صفة (لا تؤثر) في إفادة التعليل (لأن العكس) ليس من المعالم الدالة على التعليل الشرعي، فوجوده وعدمه سيان، إذ (ليس بشرط في) ثبوت (العلل الشرعية) وحصولها، وبذلك (فـ)ـإنه (لا أثر لوجوده و) لا لـ(ـعدمه) فوجوده وعدمه في ذلك بمثابة واحدة (ولأن) ارتفاع هذا العكس و(زواله عند) انتفاء الحكم (زواله) لا يدل على وجود الترابط بينهما إذ (يحتمل أن يكون) زوال هذا العكس وارتفاعه قد حصل (لملازمته للعلة) علة هذا الحكم فلما زالت وارتفعت ارتفع هو أيضا (كالرائحة) المخصوصة الملازمة لهذه العلة، فإذا زالت هذه العلة زال معها لما بينهما من التلازم الوجودي.

وكما يحتمل هذا يحتمل أن يكون ذلك أيضا للتوافق ونحوه مما ذكر، (أو لكونه) أي كون هذا الوصف المطرد والمنعكس (جزءا من أجزاء العلة) فقط لا أنه العلة بتمامها (أو) لكونه (شرطا من شروطها) التي يتوقف عليها وجودها (و)من المعلوم أن (الحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة) كالحرز من السرقة وكالإحصان من الزنى المرتب عليه الرجم (و)وكما ينتفي بما ذكر ينتفي كذلك بانتفاء (بعض أجزائها) أي العلة، فهذه كلها احتمالات جارية في حق هذا الوصف وهي احتمالات متعارضة بعضها يدفع بعضا.

ومقتضى هذا سقوط التمسك بهذا المسلك (فـ)ـإنه (إذا تعارضت الاحتمالات) انبهم المعنى وخفي الحكم (فلا معنى) ولا وجه (للتحكم) في ذلك، والقول في حقه بما لا برهان عليه ولا دليل.

(وعلى الجملة) وخلاصة القول هنا نقرر أن ما كان تابعا للحكم في وجوده وعدمه لا نعده علة، بخلاف ما كان الحكم تابعا له. ومن ثم (فـ)ـإننا

(نسلم أن ما) يعني أن الوصف الذي (ثبت الحكم) وتقرر (بثبوته فهو) -الفاء زائدة- أي هو (علة) لذلك الحكم، وهذا الثبوت كاف في تحقق التعليل لهذا الوصف وحصوله له (فكيف إذا انضم إليه) ما يعضد أنه علة على وجه أقوى وهو (أنه) إذا (زال) ذلك الوصف زال ذلك الحكم (بزواله) فهو يدور معه وجودا وعدما. هذا هو الوصف الذي يحق أن يقضى له بالعلية.

و(أما ما) يعني وأما الوصف الذي (ثبت مع) وجود الحكم و (ثبوته وزال مع زواله فـ) إنه (لا يلزم كونه علة) بهذا، إذ ما هو إلا (كالرائحة المخصوصة) التي تكون (مع الشدة) التي في الخمر، لا تنفك عنها، فالشدة هي العلة، وهذه الرائحة تثبت مع الحكم وترتفع بارتفاعه، ولكنها ليست علة له، فلو اعتبر كونها مع الحكم وجودا وعدما مسلكا يثبت كونها علة لكان هذا مسلكا باطلا. هذا ما ساقه المصنف في رد هذا المذهب، وإبطاله.

وقد أورد الآمدي هذا الذي تمسك به المصنف ثم رده فقال في رده هذا: "وهذه الحجة ضعيفة، فإنه وإن سلم أن كل واحد من الأمرين على انفراده لا دلالة له على العلية فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع، ودليله أجزاء العلة فإن كل واحد منها لا يستقل بإثبات الحكم، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع".

ثم أورد ما بدا له أنه دليل على أن الدوران ليس مسلكا للعلة فقال: "الحق في ذلك أن يقال: مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين:

الأول: أنه يجوز أن يكون الوصف وصفا ملازما للعلة وليس هو العلة، وذلك كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر أو بأن الأصل عدمه، ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم، وهو كاف في الاستدلال على العلية.

الثاني: أن الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية، كدوران أحد المتلازمين المتعاكسين كالمتضايفين وليس أحدهما علة للآخر، وكذلك فإن الدوران كما وجد في جانب الحكم مع الوصف فقد وجد في جانب الوصف مع الحكم، وليس الحكم علة للوصف.

فإن قيل: نحن لا ندعي أن مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل، بل بقيود ثلاثة وهي: أن يكون حدوث ذلك الأثر مرتبا على وجود ذلك الوصف ترتبا عقليا بحيث يصدق قول القائل: وجد هذا الشيء فحدث ذلك الأثر، وأن لا يقطع بخروج هذا الوصف عن أن يكون علة وموجبا لحدوث ذلك الأثر، وأن لا يقطع بوجود علة أخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف. ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلا على العلية، وذلك كما إذا دعي الإنسان باسم فغضب منه وإذا لم يدع به لم يغضب، ورأينا ذلك منه مرارا مرة بعد مرة وجودا وعدما، فإنه يغلب على الظن أن ذلك الاسم هو سبب الغضب حتى أن الصبيان يعلمون ذلك منه ويتبعونه في الدروب داعين له بذلك الاسم المغضب له. والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم، فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه ما ذكر من الرائحة الفائحة حيث قطعنا أنها ليست علة، وكذلك الحكم في كل واحد من المتضايفين بالنسبة إلى الآخر، ولأنه يمتنع ترتيب كل واحد على الآخر في الوجود بالتفسير المذكور، وكذلك الكلام في نسبة الحكم إلى الوصف، وخرج عليه أيضا ما إذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار.

قلنا: إذا كان من جملة قيود صحة دلالة الدوران أن يكون حدوث ذلك الأمر مرتبا على وجود ذلك الوصف بالتفسير المذكور: فإما أن يراد به أن وجود الحكم يتعقب وجود الوصف، أو أنه أمارة عليه أو باعث عليه، أو معنى آخر. والأول ممتنع: إذ الكلام إنما هو في شرعية الحكم، ولا يخفى أن شرعيته

تكون سابقة في الوجود على وجود سببها، والثاني أيضا ممتنع: إذ الكلام إنما هو في العلة المستنبطة من حكم الأصل وهي فلا تكون إلا بمعنى الباعث على ما سبق تقريره، وعند ذلك: فإما أن يظهر فيه معنى يقتضي كونه باعثا على الحكم من مناسبة أو شبه، أو لا يظهر ذلك، فإن كان الأول فلا يكون باعثا، وإن كان الثاني فالمناسبة مع قران الحكم بها كاف في التعليل ولا حاجة إلى الدوران، وإن كان بمعنى آخر فلا بد من تصويره والدلالة عليه، وقد ترد عليه أسئلة. قلنا: ما ذكروه من دوران غضب الإنسان مع دعائه ببعض الأسماء بالقيود المذكورة لا نسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم علة، بل به أو بملازمه، وإنما يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم، والطريق في ذلك إنما هو التمسك بالعدم الأصلي أو بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسبر والتقسيم، ويلزم منه الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم، وهي كافية في التعليل".

هذا ما يتعلق بهذا المذهب من بيان له، وما رد به من رد.

المذهب الثالث: هو أن الدوران يفيد ثبوت التعليل لكن بشرط أن ينضم إليه سبر وتقسيم، ومقتضى هذا أنه وحده ليس مسلكا للعلة و(أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة) في إثبات التعليل، وذلك (كما لو قال) المستدل على ذلك (هذا الحكم لا بد له من علة لأنه حدث) نزوله وحصل الخطاب به (بـ)ـسبب (حدوث حادث) ما (ولا حادث يمكن أن يعلل به) ويكون مناطا له (إلا كذا وكذا) أو كذا وكذا وكذا (وقد بطل الكل) يعني بطل كون كل هذا الذي يحتمل أن يكون علة ومناطا لهذا الحكم (إلا هذ) الوصف (فهو العلة) لهذا الحكم. يقول هذا المستدل هذا الذي ذكر وهو يشير إلى وصف معين.

أما مثاله الأول فهو أن يقول هذا المستدل: حرم الربا في البر ولا بد من علامة تضبط الحكم عن موقعه، ولا علامة يمكن أن تكون هي هذه الضابطة

إلا الطعم، أو القوت، أو الكيل، وقد بطل كون القوت والكيل علامة على ذلك بدليل أن الطعم أعم هذه الأمور المحتملة هنا عللا، وأنه مقصود هذه الأشياء، ولأجه فطرت وخلقت. وأن الكيل علامة الإباحة، فيبعد أن يكون علامة التحريم وإن اختلف محله.-كما مر-.

فلم يبق إلا الطعم، وكان هو علة لهذا الحكم.

المثال الثاني: قول المستدل: ولاية الإجبار إما ألا تعلل، أو تعلل بالبكارة، أو الصغر أو الأبوة، والكل باطل إلا الثاني، فالأول باطل بالإجماع، والثالث بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " الثيب أحق بنفسها".

هذا ما ذكره المصنف هنا وقد جعل هذا من السبر.

والزركشي يقول: إنه ملحق به فقط فقال في ذلك: " يلتحق بالسبر قولهم: حكم حادث فلا بد له من سبب حادث، ولا حادث إلا هذا فيتعين إسناده، وهو معنى قول أصحابنا: الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن إلا أن فيما سبق سبرا في جميع أوصاف المحل، وهذا في الأوصاف الحادثة خاصة. وقد قيل: على هذه الطريقة لا يلزم من أن يكون الحكم حادثا أن يكون سببه حادثا، بل قد يكون الحكم حادثا وسببه متقدما، كإباحة الوطء في الزوجة عند عدم الحيض وانقطاعه، فإنه يستند إلى عقد النكاح المتقدم. وكذا تحريم الميتة عند زوال الضرورة مستند إلى السبب الأول. وأمثلته كثيرة، فالسر فيه أن الحكم تارة ينتفي لانتفاء المقتضى بكماله، أو لانتفاء جزء من أجزائه، وتارة ينتفي لفوات شرط أو وجود مانع، فإذا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى بحاله فحدوث الحكم لا يكون إلا لانتفاء سببه، وإذا كان الانتفاء لغير ذلك، فحدوث الحكم لا يكون لحدوث سببه، بل يكون لحدوث جزء السبب، أو لحدوث الشرط، أو لانتفاء المانع. وجوابه: أنا لو قدرنا حدوث الحكم مع تقدم سببه كان ذلك

على خلاف الأصل، لأن الأصل المقدر أن ثبوت السبب يلزم منه ثبوت الحكم، ولهذا صح الاستدلال بثبوت السبب على ثبوت الحكم"[١].

(ومثل هذا السبر) القائم على هذا الاختبار، والانتهاء إلى تعيين العلة (حجة في الطرد المحض) وهو دوران الوصف مع الحكم (وإن لم ينضم إليه العكس) وهو انتفاؤه بانتفاء الحكم.

(و)إنما قلنا هذا لأنه (لا يرد على هذا) المسلك الذي هو مسلك السبر والتقسيم (إلا) قادح واحد وهو (أنه ربما) يكون المستدل به قد (شذ عنه) وخفي عنه (وصف آخر هو العلة) والمناط الحقيقي لذلك الحكم. وهذا القادح لا يضره (ولا) يقدح في حجيته إذ لا (يجب على المجتهد إلا سبر) لأوصاف محل الحكم (بحسب وسعه) وطاقته (ولا يجب على المناظر) في هذا الشأن (غير ذلك) أيضا فلا يطلب هو فوق وسعه وقدرته (وعلى من يدعي) أنه أدرك (وصفا آخر) غير ما أدركه الناظر المجتهد في ذلك (إبرازه) وإظهاره (حتى ينظر فيه) ثم يحكم فيه بما يراه حقا وصوابا في شأنه.

والمعترض لا يلزمه أن يبين ثبوت المناسبة فيما أبداه من وصف في هذا المقام.

قال الزركشي: " إن أبدى المعترض وصفا زائدا لم يكلف ببيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل بمجرد ذلك حتى يعجز عن إبطاله، بل له عدم اعتباره بطرق:

أحدها: بيان بقاء الحكم مع عدم الوصف المذكور في بعض الصور، كقولنا: يصح أمان العبد، لأنه عاقل مسلم غير متهم، كالحر. فيقول الحنفي:

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٢٩٢).

العلة ثم وصف زائد، وهو الحرية، مفقود في العبد. فيقول المستدل: وصف الحرية ملغى في العبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق عدم الحرية فصار وصفا لاغيا لا تأثير له في الحكم"(١).

خلاصة القول أن هذا المسلك -الاطراد والانعكاس- لا يكون حجة في إثبات العلة إلا إذا انضم إليه السبر والتقسيم، فإذا انفرد اطرح.

(فإن قيل): أنتم من المصوبة (فما معنى إبطالكم التمسك بالطرد والعكس) في إثبات التعليل (و)أنتم (قد رأيتم) هذا الرأي وهو (تصويب المجتهدين) جميعا، فكل مجتهد عندكم مصيب وهذا المسلك -الطرد والعكس- قد أخذ به بعض المجتهدين إذ اعتبروه مسلكا من مسالك العلة (وقد غلب هذا) الاعتبار (على ظن قوم) من أرباب الاجتهاد والنظر الفقهي حتى قال أناس منهم: إنه دليل قطعي في هذا الشأن.

(فإن قلتم) إنه (لا) يسوغ لهؤلاء القوم و(لا يجوز لهم الحكم به) والعمل بمقتضاه وإن غلب على ظنهم أنه حجة (ف)ـإن هذا أمر (محال إذ ليس على المجتهد إلا الحكم بـ)ـما غلب على (الظن) ظنه أنه راجح، وأنه صواب.

(وإن قلتم): إننا نقر أن ما يجب على المجتهد أن يحكم به هو ما غلب على ظنه، ولا يجب عليه غير ذلك، ولكن هذا المسلك (لم يغلب على) أذهان القائلين به و(ظنهم فـ)ـإن قولكم هذا باطل إذ هو (محال) والواقع يشهد على أنه محال ممتنع.

وإنما قلنا: إن هذا محال والواقع شاهد على ذلك (لأن هذا) وهو كون هذا المسلك حجة (قد غلب) أنه كذلك (على ظن قوم) ومنهم من تقدم ذكر

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٢٩٠).

أنهم يرونه حجة في هذا الشأن (ولولاه) أي لولا أنه قد غلب على ظنهم أنه حجة (لما حكموا به) وجعلوه مناطا لما بنوه عليه من أحكام، أو لما قالوا بأنه حجة في إثبات العلة. فكيف تجيبون عن هذا؟

(قلنا) جوابا عن هذا: (أجاب القاضي) الباقلاني (عن هذا) السؤال (بأن قال نعني بإبطاله) يعني بقولنا إنه باطل وحكمنا بذلك (أنه باطل في حقنا) نحن، إذ نراه باطلا، وأنه ليس بحجة، وإنما قلنا: إنه كذلك (لأنه لم يصح عندنا) أنه مسلك من مسالك العلة المعتبرة (ولم يغلب على ظننا) أنه كذلك (أما من غلب على ظنه) أنه حجة في هذا الشأن (فهو صحيح في حقه) يلزمه العمل به.

(وهذا) الجواب الذي ساقه القاضي هنا (فيه نظر عندي) حيث أطلق في صحة هذا المسلك عند من غلب على ظنه أنه حجة في هذا الشأن.

والصواب في هذا هو تقييد ذلك بما كان عن استفراغ جهد والإتيان بذلك على ما يوجبه قانون الاجتهاد فيه بخلاف ما كان مجردا من ذلك (لأن المجتهد) لا يقال في حقه: إنه (مصيب) إلا (إذا استوفى النظر) فيما ينظر فيه ويطالع أحواله (وأتمه) فيه مستفرغا جهده في ذلك (وأما إذا قضى) أي حكم (بسابق الرأي) -فيه إضافة الصفة للموصوف- أي بالرأي السابق عن النظر التام في ذلك على الوجه الذي يقتضيه حكم الاجتهاد، (و)تمسك بـ(ـبادئ الوهم) -فيه إضافة الصفة للموصف- أي بالوهم البادئ الطارئ على الذهن من النظرة الأولى في ذلك (فهو مخطئ) فلا يكون هذا المسلك صحيحا في حقه وإن غلب على ظنه أنه كذلك إذ لم يتم نظره ولم يستوفه ولا يتم نظره في ذلك ولا يستوفيه ما لم يأت بالسبر والتقسيم مضموما إلى هذا المسلك (فإن سبر وقسم) في مجرى السعي إلى إنجاز التعليل بذلك (فقد

أتـم النظـر) في ذلـك (وأصـاب) فيما أداه إليـه اجتهاده في ذلك. هـذا هو حكـم المجتهد في هذه الحالة.

(أما حكمه) أي المجتهد وقضاؤه إذا كان قد تمسك بهذا المسلك وحده من (قبل) أن يضم إليه (السبر والتقسيم) فاكتفى بمسلك الاطراد والانعكاس هذا معتقدا (بأن ما اقترن بشيء) ولازمه (ينبغي أن يكون علة فيه) لذلك الحكم (فـ)ـإنه حكم باطل إذ (هو تحكم و)ما بني عليه ما هو إلا (وهم) وخيال (إذ) ما به (تمام دليله) هذا والقياس الذي يظهره هو (أن ما اقترن بشيء) ولازمه (فهو علته) ومناطه. هذه هي المقدمة الكبرى. (وهذا) الوصف (قد) لازم الحكم و(اقترن به). هذه المقدمة الصغرى (فهو إذا علته) هذه هي النتيجة. (والمقدمة الأولى) وهي كل ما اقترن بشيء فهو علته (منقوضة بالطم والرم) -بالكسر فيهما- يعني بأدلة كثيرة.

ومن الأدلة التي تساق في هذا المقام الجوهر، والعرض، والمتضايفان؛ كالأبوة والبنوة ونحو ذلك مما لا تجري أي علاقة علّيه بينهما.

(فإذا) بناء على ما تقدم -وهو أن الاطراد والانعكاس لا يفيد العلية إذ ليس مسلكا لها- يصير حال هذا المستدل (كأنه لم ينظر) ولم يجتهد في هذا الأمر (ولم يتمم النظر) فيه (ولم يعثر على مناسبة) هذه (العلة) لما اسنده إليها من حكم (ولم يتوصل اليه) أي إلى أن هذا الوصف علة (بالسبر التقسيم) كل هذا يجري على هذا الذي أخذ بهذا المسلك -الاطراد والانعكاس- وحده في إثبات التعليل. (ومن) من أهل الاجتهاد والنظر الفقهي (كشف له هذا) كله في هذا الشأن أدرك أنه (لم يبق له) إمكان تحصيل (غلبة الظن) بصحة هذا التعليل (بالطرد المجرد) المحض وإن صاحبه العكس، لأن العكس ليس بشرط في العلل الفقهية، فلا تأثير له. نعم كل من كشف هذا من أهل

الاستدلال سيدرك أن تحصيله لغلبة هذا الظن أمر بعيد (إلا أن يكون جاهلا) بما تتحقق به غلبة الظن من أدلة في هذا المقام -وهو التعليل- (ناقص الرتبة) العلمية (عن درجة المجتهدين) الذين يحق لهم بناء الأحكام الفقهية واستنباطها من أدلتها (ومن اجتهد) في هذا الأمر وأقحم نفسه في هذا الشأن (وليس أهلا له) إذ لم يستجمع شرائط الاجتهاد وما يتوقف عليه من علوم وملكات لا يتحصل إلا بها (فهو مخطئ) وقد يترتب على عمله هذا إضلال لنفسه ولغيره.

هذا ما ثبت عندي في حق هذا المسلك وهو أنه مسلك فاسد فلا يصلح مستندا للتعليل، وقد تقدم بيان وجه هذا الأمر ودليله، (وليس كذلك عندي) وفي رأيي الوصف (المناسب الغريب و) لا (الاستدلال المرسل) اللذين تقدما أنهما مسلكان للعلة فليسا مثل هذا المسلك الفاسد الذي هو الاطراد والانعكاس (فإن ذلك) الذي ذكر من مسلكي المناسب هذا والاستدلال المرسل (مما يوجب الظن) بكون ما دل عليه المسلكان علة، ويثمره (لبعض المجتهدين) وهذا الظن اكتسابه بهما مقبول ومعتبر، (و) إنما كان ما ذكر من هذين المسلكين على هذا الحال لأنه (ليس يقوم فيه) أو يرد عليه (دليل قاطع من عرفه) وأدركه (انمحق ظنه) الذي يكون عنه وتلاشى (بخلاف الطرد المجرد) وهو (الذي ليس معه سبر و) لا (تقسيم) على الوجه الذي تقدم بيانه.

فإن هذا المسلك -وهو الطرد- وإن صاحبه العكس يرد عليه دليل قاطع يمحق ما يكون عنه من ظن تعليلي وهو ما تقدم من أن التلازم بين أشياء كثيرة حكم متحقق وقد قطع بأنه لا رابطة علية بينها، كما في الجوهر والعرض والمتضايفين، ورائحة الخمر مع الخمر، وغير ذلك مما يطول ذكره، كما ذكر المصنف ذلك مفصلا في "شفاء الغليل".

وعلى كل فهو ليس بحجة ما لم يصحبه سبر وتقسيم، وما لم يكن ذلك الوصف مناسبا، فإن كان مناسبا فهو حجة.

قال الزركشي: " فإنه متى كان مناسبا كانت العلة صحيحة من جهة المناسبة، صرح به الغزالي في " شفاء العليل " وإلكيا وابن برهان وغيرهم. قلت: وأما من يدعي القطع فيه فالظاهر أنه يشترط ظهور المناسبة، ولا يكتفي بالدوران بمجرده، فإذا انضم المناسبة ارتقى إلى القطع. ثم قال إلكيا: والحق أن الأمارة لا تطرد ولا تنعكس إلا إذا كانت اجتماع الفرع والأصل في مقصود خاص في حكم خاص، فإن الأحكام إذا تباعد ما حدها لا يتصور أن تكون الأمارة الواحدة جارية فيها على نسق الاطراد والانعكاس، كقول القائل في الطهارة: إنها وظيفة تشطر في وقت فافتقرت إلى النية، كالصلاة، فهذا لا يتصور انعكاسه، وقد تطرد وتنعكس بعض الأمارات فإنها مجرى الحدود العقلية"[1].

هذا ما ذكره المصنف في حق هذا المسلك وهو أنه ليس بحجة، وما استدل به على ذلك. وهذا الذي جرى عليه المصنف من إنكار لهذا المسلك مع قبوله لمسلك السبر والتقسيم مما عده الزركشي أمرًا عجيبا، فقال: " ومن العجيب أن جماعة من القائلين بهذا المذهب اعترفوا بصحة السبر والتقسيم وإن لم تقترن به مناسبة، وهو راجع للطرد، فإن غايته أن الأوصاف المقارنة للحكم قام الدليل على خروج بعضها عن صلاحية التعليل، فعلم صحة التعليل بالباقي، ولا تجد النصف الباقي سوى مقارنته الحكم في الوجود مع انتفاء الظفر بدليل انتفاء صلاحيته للتعليل، وذلك مجرد طرد لا عكس فيه، وإذا كان السبر والتقسيم لا يدل إلا على اقتران الحكم بالوصف وجودا علم أن من أخذ به وأنكر الطرد والعكس كمن أخذ بالمقدمة الواحدة وأنكر دلالة المقدمتين،

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٣١٢).

وكمن أخذ بالكثرة في الألف وأنكرها في الألفين". نعم ما ذكره المصنف في "شفاء الغليل" وأثبته فيه في حق هذا المسلك مختلف عما قرره هنا، إذ ذهب هناك إلى رأي آخر مخالف لما هنا، فقال في ذلك: " الطرد والعكس يذكر من وجهين: أحدهما سديد، والآخر فاسد فأما الفاسد، فهو: إظهار وجود الحكم عند وجود وصف في محل، وإظهار عدمه عند عدم ذلك الوصف في محل آخر، كما يقول الحنفي مثلا: الجص مكيل، فيجرى فيه الربا كالبر، فيقال له: ولم قلت: إن العلة في البر هي الكيل؟ فيقول: لأن البر مع الأشياء الثلاثة، لما كان مكيلا مقدرا: جرى فيه الربا، والثياب والعبيد [لما لم تكن] مكيلا مقدرا: لم يجر فيها الربا. فوجد هذا الوصف مع وجود الحكم، وعدم مع عدمه.

فهذا وأمثاله فاسد: لأن الحكم يوجد مع أوصاف وفاقية يقارنها، وينعدم عند انعدام أوصاف وفاقية، فلم يستمكن هذا المستدل من أن يقول: وجد الحكم بوجوده وعدم بعدمه؛ بل قال: وجد مع وجوده في موضع، وعدم مع عدمه. وهذا وإن سلم سلامته عن النقض في الطرد والعكس، فلا خير فيه من طريق الاطراد والانعكاس. وقد يمكن التعلق به بطريق الشبه، كما سنذكر وجهه وكيفيته [إن شاء الله تعالى]. هذا وجه في الطرد والعكس. والوجه الثاني: أن يستمكن المستدل من ادعاء وجوده بوجوده، وعدمه بعدمه. وذلك: إذا استقام [فهو] دليل على كون الوصف علة عندنا بل نزيد فنقول: إذا سلم قوله: أنه وجد بوجوده؛ كفاه ذلك، ولم يشترط أن يبين انعدامه بعدمه، بعد الوجود؛ إذ في الوجود بوجوده، بيان الانعدام بعدمه؛ إذ كان قبول الوجود منعدما، وكان انعدامه بانعدام ما وجد بوجوده. فهذا القدر كاف.

ونحن نضرب لذلك ثلاثة أمثلة، ونرتب الدليل على تقرير وجه الأمثلة: [المثال] الأول، هو أن نقول: العلة في تحريم الخمر: الشدة والإسكار؛ لأنه يوجد بوجودها، إذ كان منعدما: حيث كان عصيرا، فلم يتجدد إلا الشدة فتجدد

التحريم ثم صار خلا، فصار حلالا: فانعدم بعدمه. وهذه زيادة لا حاجة إليها؛ إذ في تجدد التحريم، بتجدد الشدة- ما يدل على أن الشدة هي العلة فنقيس بهذه الرابطة سائر الأنبذة، وعلى الخمر. المثال الثاني: [هو] أن يقول الحنفي في الصبي العاقل: أن تنعقد بعبارته العقود، لأنه عاقل: فتنعقد العقود بعبارته، كالبالغ. فقيل [له]: وما الدليل على أن العقل- في حق البالغ- هو المناط لصحة العبارة؟ فيقول: أنه عدم بعدمه، فإنه إذا جن: لم يعدم إلا العقل؛ فإذا أفاق: لم يتجدد إلا العقل. فقد وجد بوجوده، وعدم بعدمه.

المثال الثالث [هو] أن نقول في العبد: أنه رقيق، فينشطر حد الزنا في حقه كالأمة، ونقيس على الأمة: لأن النص وارد في حق الأمة؛ إذ قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾.

فيقال: وما الدليل على أن الرق علة؟ قلنا: [هو أن] التشطير يعدم بعدمه؛ فإنها لو عتقت: لم ينشطر حدها .ففي هذه الصور: إذا ظهر الوجود بوجود الوصف، كما في الطرف الأول: من شدة الخمر وخلولها؛ [أو] أظهرنا العدم بعدم الوصف، كما في انعدام التشطير بعدم الرق، وانعدام العبارة بعدم العقل عند طريان الجنون- فقد استقل الدليل على كونه علة إلى أن يبين الخصم في المناظرة، أو يتبين للناظر بنظر آخر: أن الحكم لم يحدث بحدوثه، بل حدث بحدوث معنى [آخر] يتضمنه الحادث، أو معنى يجاور الحادث؛ أو حدث به مع وصف آخر سابق عليه في الوجود، أو حدث عنده بعلة أخرى متقدمة في الوجود عليه. وكل هذه الاحتمالات متطرقة إليه؛ ولكن لا تدرأ دعوى التعليل في مبادئ النظر. وعلى من يدعي شيئا من هذه الاحتمالات، إقامة الدليل، وإظهار المناسبة. فإن قيل: كيف تنفعكم هذه الأمثلة، وإنما نسلم فيها دعوى التأثير بالمناسبة لا بالاطراد والانعكاس؟. فإن وجود العقل وعدمه يناسب إطلاق التصرف وحجره، ووجود الإسكار يناسب تحريم

الشرب، وضعف حال الرقيق يناسب تخفيف العقوبة. فكان الاعتماد على المناسبة. وإذا سلمت المناسبة: سلم بالاتفاق دعوى التعليل؛ فأين تأثير الطرد والعكس؟ قلنا: المناسبة جارية في هذه الأمثلة، ولكن: قبل أن يطلع الناظر [على وجه المناسبة يفهم أن الحكم إنما حدث بحدوث وصف مرتبا عليه؛ فذلك] الوصف هو المؤثر فيه، وهو الموجب لحصوله. هذا ظاهر الظن في أول النظر؛ فإن اعتضد هذا النظر بالمناسبة: ازداد وضوحا، وهو حاصل قبل المناسبة، والدليل عليه ما قدمناه في مسالك الإيماء: أن كل حكم رتب على سبب بفاء التعقيب، أو بصيغة الشرط والجزاء- أشعر بكونه سببا. كقوله: (من جامع في نهار رمضان فليكفر) لو ورد هذا اللفظ. وكقوله الوارد: (من بدل دينه فاقتلوه). وليس يفهم سببه من المناسبة؛ بل يفهم من الإضافة اللفظية، بدليل أنه لو قال: (من مس ذكره فليتوضأ)، [يفهم كونه سببا وإن لم يناسب. ولو قال مثلا: من مس الجدار فليتوضأ]، لفهم أنه جعل مس الجدار سببا؛ ثم زدنا عليه، وقلنا: إذا حكم رسول الله- ﷺ- بحكم، عقب واقعة ذكرت له: فالواقعة سبب للحكم، كما قال الأعرابي: إني جامعت أهلي نهار رمضان، فقال: (أعتق رقبة)، ففهم منه أن الجماع علة الإعتاق؛ ولم يفهم من طريق المناسبة: فإنه لا مناسبة. ولو قدرنا حكاية أمر لا يناسب، كقول القائل مثلا: رأيت في المنام البارحة أني كنت أشرب ماء في كوز، فقال النبي- ﷺ-: أعتق رقبة؛ لفهم أن رؤياه سبب، ولقضت العقول من سماعه العجب، وبأية حكمة جعل سببا ولا مناسبة؟ وإنما التعجب لفهم جعله سببا .وهذا كله ما قدمناه؛ ومستند الفهم فيه: حدوث الحكم عند حدوث الواقعة مرتبا عليه؛ وهو عين الطرد والعكس الذي ندعيه، وإنما المتغير العبارة. فإنا نقول: كان الأعرابي بريء الذمة من الكفارة؛ علم ذلك شرعا، ولم يتجدد منه إلا الجماع، فتجدد لزوم الكفارة، فقد وجد بوجوده؛ وفي ضمنه أنه كان منعدما قبل ذلك بعدمه، فهذا طريق يعرفنا كون الجماع سببا

وعلة، حتى نتبع السبب ونقول: ورد ذلك في الأعرابي، [فيلحق به كافة الخلق، أو: ورد في حق حر، فيلحق به العبد، أو: ورد في حق رجل]: فتلحق به المرأة، على الرأي الأظهر، أو ورد في جماع الأهل، فيلحق به جماع الأمة والأجنبية. ومستند ذلك كله، فهمنا أن الحكم حدث بحدوث الجماع. وليس يستند ذلك إلى المناسبة: إذ هذا الفهم، وهذه التصرفات بعينها والإلحاقات تجري في مثل الرؤيا التي أبعدنا [النجعة في تصويرها]، [لنبعد عن تقدير] المناسبة. وكما عرف هذا في الواقعة المرفوعة إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهو بعينه مفهوم في حدوث الوصف على المحل الخالي عن الحكم. فالعصير لا تحريم في شربه، ولم تتجدد إلا الشدة، فتجدد التحريم. فعلم أنه حدث بحدوثه. وكذلك: البالغ: إذا جن امتنعت عبارته، ولم يعدم إلا عقله: فإن البلوغ لم ينعدم به. فعلم- لما انعدم بعدمه- أنه كان قائما بوجوده، وأنه السبب فيه؛ فأي فرق بين أن [يقال للرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ: اشتد العصير، فيقول: حرم] شربه؟ فيفهم كون الشدة سببا، وبين أن نعرف من الشرع والإجماع أنه مهما اشتد [العصير] حرم؟ فإذا كانت الحرمة مقرونة بالشدة وحادثة معها، علم أنها موجبة لها، وعلامة عليها".

هذا طرف مما سطره المصنف في شأن هذا المسلك، وفيه بيان شاف لصورة رأيه فيه هناك، وهنا. والذي ينبغي أن يقال: إنه مذهب المصنف في مثل هذه المسائل هو ما قرره هنا في هذا الكتاب "المستصفى".

و(هذا) منتهى الكلام على هذا المسلك وبحصول تمام هذا الكلام يكون (تمام القول في قياس العلة) وهو الذي تكون العلة هي الجامع بين الأصل والفرع فيه.

(و)إذ قد نجز هذا التمام وتحقق حصوله فـ(لنشرع) في الكلام على (قياس الشبه) قائلين -وبالله تعالى التوفيق-:

(الباب الثالث في قياس الشبه)

يعني هذا هو (الباب الثالث) من الأبواب الأربعة التي هي: إثبات أصل القياس، وطريق إثبات العلة، وقياس الشبه، وأركان القياس. وهذه الأبواب الأربعة كما هو معلوم هي التي يتكون منها القياس.

وهذا الباب الثالث معقود وموضوع (في) بيان (قياس الشبه) وأمثلته والكلام على مسائله. (ويتعلق النظر) الأصولي (في هذا الباب) على وجه الجملة (بثلاثة أطراف) وهي الفصول التي يتركب منها مضمون هذا الباب ومحتواه.

ولما ذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا الباب متضمنه المعرفي والنظري مركب من أطراف ثلاثة شرع في إيرادها، فقال:

(الطرف الأول

في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه وإقامة الدليل على صحته)

يعني أن هذا هو (الطرف الأول) من هذه الأطراف الثلاثة. وهذا الطرف مرسوم (في) بيان (حقيقة الشبه و)في ذكر (أمثلته و) في إيراد (تفصيل المذاهب) الأصولية المنجزة (فيه) هذا ما وعد به المصنف وهو أنه سيذكر المذاهب مفصلا بيانها وإيرادها بعد ذكره أمثلته، ولكنه في آخر كلامه هنا سيذكر أنه قد آثر الإعراض عن ذكر المذاهب في هذه المسألة.

وبناء على ذلك فإن الذي ذكره في هذا الطرف بيان حقيقة هذا القياس وذكر أمثلته (وإقامة الدليل على صحته) وكونه قياسا صحيحا معتبرا.

هذا هو متضمن هذا الطرف الأول.

(أما حقيقته) وتفسيره المراد به فإن عبارات الأصوليين مختلفة في ذلك.

قال الآمدي: " فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر فإلحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه؛ وذلك كالعبد المقتول خطأً إذا زادت قيمته على دية الحر فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان أحدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزاد فيه على الدية والثاني المالية وهو مشابه للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة، إلا أن مشابهته للحر في كونه آدميا مثابا معاقبا ومشابهته للفرس في كونه مملوكا مقوما في الأسواق فكان إلحاقه بالحر أولى لكثرة مشابهته له وليس هذا من الشبه في شيء

فإن كل واحد من المناطين مناسب وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت

مؤثرة فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر وذلك لا يخرجه عن المناسب وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح.

ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعا غير أنه يفتقر في آحاد الصور إلى تحقيقه. وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى ﴿فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ وليس هذا أيضا من الشبه إذ الكلام إنما هو مفروض في العلة الشبهية والنظر ههنا إنما هو في تحقيق الحكم الواجب وهو الأشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص.

ودليل أن الواجب هو الأشبه أنه أوجب المثل ونعلم أن الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولا على الأشبه كيف وهو مجزوم مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه.

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر فالحكم بالأغلب حكم بالأشبه وذلك كاللعان فإنه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين وليسا بمتمحضين لأن الملاعن مدع والمدعي لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وهذا وإن كان أقرب من المذاهب المتقدمة إلا أنه مهما غلبت إحدى الشائبتين فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب.

وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه بعد.

ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها. وذلك أن الوصف المعلل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة أو لا تظهر فيه المناسبة بوقوف من

هو أهل معرفة المناسبة عليها وذلك بأن يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي إلى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل فهو المناسب وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فإما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فإن كان من الأول فهو الطردي الذي لا التفات إليه.

ومثاله ما لو قال الشافعي مثلا في إزالة النجاسة بمائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما وإن كان الثاني فهو الشبهي وذلك لأنه بالنظر إلى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر إلى اعتباره في بعض الأحكام يوجب إيقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم به في ظهور المناسبة فيه ومشابه للطردي في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردي. ولعل المستند في تسميته شبهيا إنما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعي في مسألة إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة.

وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة كما تقرر.

واعلم أن إطلاق اسم الشبه وإن كان حاصله في هذه الصور راجعا إلى الاصطلاحات اللفظية غير أن أقربها إلى قواعد الأصول الاصطلاح الأخير وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر".

هذا ما ذكره الآمدي في حد هذا القياس وتعريفه وما ورد في ذلك من الخلف.

وقال الزركشي: "قالا -[يعني الماوردي والروياني]-: وهو ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله، وقالا في موضع آخر: هو ما تجاذبه الأصول فأخذ من كل أصل شبها، وسماه الشيخ أبو إسحاق وغيره "قياس الدلالة" وفسره بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه على العلة التي علق الحكم عليها في الشرع قال: وهذا الضرب لا تعرف صحته إلا باستدلال الأصول وهو على ثلاثة أضرب: أحدها: أن يستدل بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثم رد إلى أصل، كاستدلالنا على سجود التلاوة ليس بواجب، بأن سجودها يجوز فعله على الراحلة من غير عذر على أنه ليس بواجب.

والثاني: أن يستدل بحكم يشاكل حكم الفرع ويجري مجراه على حكم الفرع، ثم يقاس على أصل، كقولنا في ظهار الذمي: صحيح لأنه يصح طلاقه، فيصح ظهاره، فصحة قياس الطلاق على صحة الظهار لأنهما يجريان مجرى واحدا، ألا ترى أنهما يتعلقان بالقول ويختصان بالزوجة، فإذا صح ذلك دل على صحة الآخر.

والثالث: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه، كقياس من قال: إن العبد يملك. لأنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، فملك كالحر.

قال: فهذا وأمثاله يسمى "قياس الشبه" وفي صحته وجهان: أحدهما: يصح، لأن عمر أمر أبا موسى باعتباره، والثاني: المنع، لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس لأنه ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبه. انتهى. وقال الشيخ في "اللمع": اختلف أصحابنا في قياس الشبه، وهو تردد الفرع بين أصلين لشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف

والآخر من وصفين فقيل: صحيح، وللشافعي ما يدل عليه في أوائل "الرسالة" وأواخرها. وقيل: لا يصح، وتأول ما قاله الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس بكثرة الأشباه. ثم اختلف القائلون به في أنه هل يجب أن يكون حكما وأن يكون صفة؟ على قولين قال: والأشبه عندي أن قياس الشبه لا يصح.

وقال ابن القطان: قياس الشبه اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن الشبه يعتبر في الصورة أخذا من قول الشافعي في الجنايات إن العبد إذا جني عليه اعتبرت قيمته بالحر لوقوعه بين أصلين:

أحدهما: البهيمة، لأنه سلعة فيتصرف فيها.

والثاني: الحر لأنه آدمي متعبد. وقيل: هذا خطأ، لأن القياس لا يصح حتى تستخرج العلة من المنصوص عليه، فيؤخذ في الفرع أكثر الأوصاف، فيلحق حكمه بحكم ذاك الأصل، وهذا لا ينقض به حكم الحاكم إذا خالف. وإن كان هناك علة أخرى توجب التحليل بها خمسة أوصاف، وعلة توجب التحريم بها خمسة أوصاف فيوجد فيها من أوصاف العلة المبيحة أكثر من المحرمة فيلحق ذلك بحكم التعليل، لأنه أكثر شبها. فإنه لو قيل: فما تقولون لو تساوى الجريان في الأصلين وتساوت الأوصاف؟ قلنا: عنه جوابان أحدهما: يتوقف فيه لأنهما يتساويان وليس لأحدهما مزية على الآخر، وهذا أشبه من الأول.

والثالث: أن قياس الشبه أن تكون المسألة محتملة فتتحد بها فتقوم الدلالة على إلحاقها بأحد الأصول هو الأشباه. انتهى.

وقد وقع في كلام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر "قياس علة الأشباه" فقيل هو قسيم "قياس العلة" وقيل هو "قياس العلة" إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحا للعلة وقال القاضي في "التقريب": ظاهر نص الشافعي يدل على الأول قال: وحكى أن أبا العباس بن سريج كان يقول: إن غلبة الأشباه هي العلة وإن الأشباه ثلاثة

ما حكم فيه بالتحريم وله وصفان، وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد وواسطة بينهما لم يحكم فيه بشيء. قال: فإذا تردد بينهما كان رده إلى أشبههما أولى من رده إلى أبعدهما منه في الشبه. قال القاضي: وهذا محتمل لأن يكون ممن يرى الحكم بغلبة الأشباه من غير اعتقاد كونه علة، ويحتمل أن يريد أن ردها إلى ما هو علة الحكم أولى من رده إلى ما بعد أن يكون علة. وقد قيل: إن هذا الذي كان يذهب إليه أبو العباس وأنكر القياس على شبه لم يعتبر كونه علة وقال الخفاف في "الخصال": علة غلبة الأشباه صحيحة، والحكم بها جائز إذا كانت علة ما وصفنا، غير أنه لا يجوز الحكم فيها مع وجود العلة المستخرجة.

وأما الماوردي والروياني ففسرا قياس الشبه بما تقدم، وقسماه إلى نوعين: قياس تحقيق يكون الشبه في أحكامه، وقياس تقريب يكون الشبه في أوصافه. وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي وإن ضعف عنه.

(الأول) قياس التحقيق وهو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يتردد حكم فرع بين أصلين فينتقض برده إلى أحدهما ولا ينتقض برده إلى الآخر، فيرده إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه، وإن كان أقل شبها دون الآخر، وإن كان أكثر شبها، كالعبد يملك، يتردد بين البهيمة والحر فلما انتقض رده إلى الميراث حيث لم يملك به وجب رده إلى البهيمة لسلامته من النقض، وإن كان شبهه بالأحرار أكثر.

والثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين، فيسلم من النقض رده إلى كل واحد منهما، وهو بأحد الأصلين أكثر شبها، مثل أن يشبه أحدهما من وجه والآخر من وجهين، أو أحدهما من وجهين والآخر من ثلاثة، فيرد إلى الأكثر. مثاله في الجناية على طرف العبد فيردده بين رده إلى الحر وإلى البهيمة، وهو يشبه البهيمة في أنه مملوك، ويورث عينه، ويشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مكلف

يجب في قتله القود والكفارة وجب رده إلى الحر في تقدير أرش طرفه دون البهيمة لكثرة شبهه بالحر.

الثالث: أن يتردد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، ويوجد في الفرع بعض كل واحد من الصفتين والأقل من الأخرى، فيجب رده إلى الأصل الذي فيه أكثر صفاته، مثاله ثبوت الربا في السقمونيا، لما تردد بين الخشب في الإباحة، لأنه ليس بغذاء، وبين الطعام في التحريم، لأنه مأكول، فكان رده إلى الغذاء في التحريم وإن لم يكن غذاء أولى من رده إلى الخشب في الإباحة وإن لم يكن غذاء لأن الأكل أغلب صفاته.

الثاني: قياس التقريب وهو ثلاثة أضرب:

أحدها: تردد الفرع بين أصلين مختلفين صفة، وقد جمع الفرع معنى الأصل فيرجع في الفرع إلى أغلب الصفتين، مثاله في المعقول أن يكون أحد الأصلين معلولا بالبياض والآخر معلولا بالسواد، ويكون الفرع جامعا بين السواد والبياض فيعتبر بحاله، فإن كان بياضه أكثر من سواده رد إلى الأصل المعلول بالبياض ولم يكن للسواد فيه تأثير، وإن كان سواده أكثر من بياضه رد إلى الأصل المعلول بالسواد ولم يكن للبياض فيه تأثير، ومثاله في الشرع الشهادات، أمر الله تعالى فيها بقبول العدل ورد الفاسق، وقد علم أن أحدا غير الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لا يمحض الطاعة حتى لا يشوبها شيء ويخرمها، فوجب اعتبار الأغلب في حالتيه: فإن كانت الطاعات أغلب حكم بعدالته، أو المعاصي أغلب حكم بفسقه. وقال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا الضرب لا يسمى قياسا، لأن القياس ما استخرج علة فرعه من أصله، وهذا قد استخرج علة أصله من فرعه، ولأن القياس إنما يصح إذا كان معنى الأصل موجودا بكماله من الفرع، فإذا وجد بعض أوصافه لا يصح إلحاقه به. وهذا غلط لأن صفة العلة مستخرجة من

الفرع وحكم العلة مستخرج من الأصل، فالجمع بينهما موضوع بحكم العلة دون صفتها. وهذا كما تقول في الماء المطلق: إذا خالطه مائع طاهر كماء الورد ولم يغيره نظر: إن كان الماء أكثر حكمنا له بالتطهير وإن كان فيه ما ليس بمطهر، وإن كان ماء الورد أكثر حكمنا أنه غير مطهر وإن كان فيه ماء طهور، وأن الحادثة أشبهت كل واحد من الأصلين في بعض الأوصاف فلا بد من تعريف حكمها، ولا يجوز إلحاقها بغير هذين الأصلين، لأنه لا يجوز إلحاقها بما لا يشبهها وتركه ما يشبهها، ولا إلحاقه بهما لتضادهما فكان أكثرها شبها أولى.

وقال القاضي أبو الطيب الطبري: هذا النوع في القياس ضعيف، لأنه يقاس على ما يلحق به من غير علة، وذلك لا يجوز ولا يخلو الوصف الذي أشبه الأصل فيه من أن يكون علة الأصل، أو ليس بعلة، فإن كان علة فهو قياس العلة لا قياس الشبه، وإن لم يكن علة فلا يصح القياس بغير علة قال: ومعنى هذا عندك إذا تردد فرع بين أصلين وقاسه في كل واحد من الأصلين على أصله بعلة ظاهرها الصحة يحتاج إلى الترجيح لتغليب أحد الأوصاف لكثرة الشبه، فيكون ذلك على سبيل الترجيح.

الثاني: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين، والصفتان معروفتان في الفرع، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها. مثاله في المعقول أن يكون أحد أصلين معلولا بالبياض، والآخر بالسواد، والفرع أخضر لا أبيض ولا أسود، فرد إلى أقرب الأصلين شبها بصفتيه والخضرة أقرب إلى السواد، ومثاله في الشرع قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] وليس المثل من النعم شبيها بالصيد في جميع أوصافه ولا منافيا له في جميعها، فاعتبر في الجزاء أقرب الشبه بالصيد. وقال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: مثل هذا لا يكون قياسا، لأن القياس: ما وجدت أوصاف أصله في فروعه، وأوصاف الأصل في هذا غير مقصودة في الفرع، فصار قياسا بغير علة. وهذا غلط، لأن الحادثة لا بد لها من

حكم، والحكم لا بد له من دليل، فإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع دليل عليها لم يبق لها أصل غير القياس كما في أقربهما شبها بأصل هو علة القياس. وقد جعله بعض أصحابنا اجتهادا محضا ولم يجعله قياسا.

والثالث: أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفين، والفرع جامع لصفتي الأصلين وأحد الأصلين من جنس الفرع دون الآخر. ومثاله أن يكون الفرع من الطهارة، وأحد الأصلين من الصلاة، والثاني من الطهارة. فيكون رده إلى أصل الطهارة لمجانسته أولى من رده إلى أصل الصلاة. ثم قالا: وهاهنا قسم رابع: اختلف أصحابنا في وروده، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين فيه شبه كل واحد من الأصلين، ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء، فمنع كثير من أصحابنا من وجوده وأحال تكافؤ الأدلة، لأنه لا يجوز أن يتعبد الله العباد بما لم يوصلهم إلى علمه، ولكن ربما خفي على المستدل لقصوره في الاجتهاد فإن أعوزه الترجيح بين أصلين عدل إلى التماس حكمه من غير القياس. وذهب الأكثرون إلى جواز وجوده، لأنه لما جاز أن يكون من الأدلة غامضة لما علم فيها من المصلحة جاز أن يكون فيها متكافئة لما رآه من المصلحة أن يكون لها حكم مع التكافؤ. فعلي هذا اختلفوا في حكم ما تكافأت عليه الأدلة، وتردد بين أصلين حاظر ومبيح على وجهين:

أحدهما: المجتهد بالخيار في رده إلى أي الأصلين شاء، لأن الله تعالى لو لم يرد كل واحد منهما لنصب على مراده منهما دليلا. والثاني: يرده إلى أغلظ الأصلين حكما وهو الحظر دون الإباحة احتياطا، لأن أصل التكليف موضوع للتغليظ.

قالا: فصار أقسام القياس على ما شرحنا اثني عشر قسما: ستة منها مختصة بقياس المعنى، منها ثلاثة في الخفي. وستة مختصة بقياس الشبه، منها ثلاثة في قياس التحقيق، وثلاثة في قياس التقريب.

وذكر إمام الحرمين قياس التقريب بما حاصله يرجع إلى أنه استدلال من غير بناء فرع على أصل، ومن جملة كلامه قال: قد ثبت أصول معللة اتفق القائسون على عللها، فقال الشافعي: الحد في تلك الأصول معنوي، وجعل الاستدلال قريبة منها وإن لم يكن بأعيانها حتى كأنها أصول معتمدة مثلا، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع. ثم مثل الإمام ذلك بتحريم وطء الرجعية بأنه معلل عند الشافعي بأنها متربصة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتربص للتبرئة تناقض، وهذا معنى معقول. وأن المرأة لو تربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتد بذلك عنده، ولو طلب الشافعي لهذا أصلا لم يجده، ولكنه قريب من القواعد. ومن قاس الرجعية على البائن لم يتم له ذلك، لأن المخالف يقول: البينونة هي المستقلة بتحريم الوطء والرجعية ليست مثلها".

وأما المصنف (فـ) إنه قد قال: (اعلم أن اسم الشبه) بلحاظ الوصف اللغوي لا الاصطلاح (يطلق على كل قياس) وهذا أمر بين (فان الفرع يلحق بالأصل بـ)ـموجب وصف (جامع) يماثل فيه الفرع الأصل و (يشبهه فيه) وإذا كان هذا أمرا متقررا في الفرع (فهو إذا يشبهه) أي يشبه الأصل، فيكون الجامع بينهما هو هذا الشبه، فكان عنه حصول القياس بينهما وجريانه، وبهذا يصح تسمية كل قياس باسم علته هذه التي هي الشبه، إذ هو الرابط فيه بين المقيس والمقيس عليه.

وهذا الذي عليه لفظ الشبه من حيث إنه ينطلق على كل قياس هو الذي عليه (وكذلك) (اسم) أي لفظ (الطرد) من حيث مدلوله اللغوي فإنه جار في كل قياس لازم له (لأن الاطراد) وهو وجود الحكم كلما وجدت علته هو (شرط) يجب أن يكون قائما بـ(ـكل علة جمع فيها) يعني بها أي جمع بها

(بين الفرع والأصل). أي المقيس والمقيس عليه. (ومعنى الطرد) في العلة هو (السلامة) يعني سلامتها (عن النقض) وهو وجود العلة مع تخلف الحكم.

خلاصة المقال هنا: أن الشبه لازم لكل قياس على الوجه الذي تقدم ذكره. وأن الطرد لازم لكل علة جمع بها بين المقيس والمقيس عليه. (لكن العلة الجامعة) بين الفرع والأصل -المقيس والمقيس عليه- (إن كانت مؤثرة) وهي التي اعتبر الشارع عينها في عين الحكم (أو) كانت (مناسبة) لتصرفات الشارع (عرفت بأشرف صفاتها وأقواها) من حيث علاقتها بالحكم، (و) هذا الأشرف (هو التأثير والمناسبة) فيقال فيهما الوصف علة مناسبة وعلة مؤثرة، بهذا تعرف لشرفه (دون) الوصف يعني لا بالوصف (الأخس) المنحط رتبة ولا بالوصف (الأعم الذي) يشمل كل قياس وهذا الوصف الأعم هو (الاطراد) أما الوصف الأخس أي المنحط رتبة فهو (المشابهة) المتقدم بيان المراد بها فإنه لا يعرف بشيء من ذلك. هذا إن كانت للعلة خاصية مما ذكر (فإن لم تكن للعلة خاصية) تعرف بها وتميز بها (إلا الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلل) لقيامه بكل علة (و) الذي هو أوهن هذه الأوصاف و(أضعفها في الدلالة على الصحة) صحة العلة (خص) المسلك الذي تثبت به والوصف الذي يستند إليه في كونها علة (باسم الطرد) هذا هو موجب هذا التخصيص (لا) أنها خصت بذلك الاسم (لاختصاص الاطراد بها) وانفراده بها في واقع الأمر (لكن) -كما سبق ذكر ذلك- (لأنه) -الضمير للشأن- (لا خاصية لها) أي لهذه العلة تعرف بها (سواه) أي سوى هذا الوصف الذي هو الاطراد فكل علة من هذا الصنف بهذا تعرف (فان انضاف) وزيد (إلى الاطراد) هذا (زيادة) تكون صفة فيه (و) لكنه (لم ينته) بهذه الزيادة أي لم يصل بها (إلى درجة) الوصف (المناسب و) لا إلى درجة (المؤثر سمي شبها) هذا ما يفرق به بين قياس الطرد وقياس الشبه، فالأول مجرد من الزيادة والثاني متصف بها.

(وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع) بين المقيس والمقيس عليه (لعلة الحكم) التي هي مكنونة عنا قد خفي عنا إدراكها والدليل على أن هذا الوصف مناسب لها هو وجوده حيث يوجد حكم هذه العلة (وإن) كان هذا الوصف (لم يناسب نفس الحكم) من حيث إن تصرفات الشارع في بناء الأحكام لم تدل على ثبوت هذه المناسبة.

وملخص هذا أن الشبه هو الوصف الذي لا يناسب، ولكن يظن كونه علامة متضمنة للعلة المناسبة التي غابت عنا فيحكم بالاشتراك في الحكم عند الاشتراك في هذا الوصف هذا هو تعريف هذا الوصف على وجه جملي.

أما إيضاح ذلك و(بيانه) فإنه يتحقق بأن نقول: (إنا نقدر) ونفرض بناء على أن أحكام الشرع معللة بمصالح الخلق (أن لله تعالى في كل حكم) شرعه (سرا و) هذا السر (هو مصلحة) للخلق (مناسبة للحكم) لا تنفك عنه، وهذه المصلحة قد يطلع عليها وهذا هو الأصل وقد تخفى عن الناس فلا يدركونها فيكون محل ذلك معللا بالتعبد (وربما) يعرض أمر آخر في ذلك وهو أن (لا يطلع على عين تلك المصلحة) وذاتها (لكن يطلع) في محلها (على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة) واحتواءه لها. (و) بناء على ذلك (يظن أنه مظنتها) أي المحل الذي يظن أنها قائمة به (و) أنه (قالبها الذي يتضمنها) ويحتوي عليها (وان كنا لا نطلع على عين ذلك السر) الذي هو عين هذه المصلحة.

وبناء على هذا يجعل ذلك الوصف هو الجامع والمناط في القياس (فـ) ـيقال في تقدير ذلك: إن (الاجتماع) والاتفاق (في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع) والوحدة (في) حصول (المصلحة الموجبة للحكم) والقاضية به (يوجب الاجتماع في الحكم) والوحدة فيه.

(و) هذا الوصف الشبه (يتميز عن) الوصف (المناسب بأن المناسب) يحمل المناسبة بعينه ونفسه إذ (هو) المناسب بنفسه (الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه) يستدعيه باعتباره علامة تدل عليه، وذلك (كمناسبة الشدة) المطربة القائمة بالخمر (للتحريم) من حيث إنها مسكرة تذهب بالعقل. هذا ما يتميز به هذا الوصف الشبه عن الوصف المناسب.

(ويتميز عن) الوصف الملقب بـ(ـالطرد) فقط (بأن الطرد) وصف (لا يناسب الحكم) الذي أسند إليه (ولا المصلحة المتوهمة) الموجبة (لـ)ـذلك (الحكم) والدالة عليه (بل نعلم أن ذلك الجنس) وهو الطرد (لا يكون مظنة المصالح) وما يعتقد أنه محلها (وقالبها) الذي يحتوي عليها مكنونة فيه. هذا هو حال الطرد هذا وحكمه.

أما مثاله فهو (كقول القائل) مستدلا به: (الخل مائع) أي سائل (لا تبنى القنطرة على جنسه) مطلقا (فلا يزيل النجاسة كالدهن) مثل الزيت والسمن بخلاف الماء فإنه تبنى القنطرة على جنسه، وعليه يتحقق أنه تزال به النجاسة. هذا مضمون هذا الاستدلال.

(و)صورة هذا المثال فالقائل به (كأنه علل) صحة (ازالة النجاسة بالماء) شرعا (بـ)أمر جار بحكم العادة إيقاعه عليه وهو (أن تبنى) يعني بناء (القنطرة على جنسه) وهذا أمر موجود في الخارج متحقق (واحترز) بقوله جنسه (من الماء القليل فإنه وان كان لا تبنى القنطرة عليه) لقلته (فانه تبنى على جنسه) وذلك يحصل متى كثر (فهذه) الصفة التي وصف بها الماء (علة مطردة) لازمة لمزيل النجاسة هذا وهو الماء (لا نقض) يرد (عليها) لكن (ليس فيها خصلة من خصال العلة (سوى الاطراد و)قد تقدم بيان أنه لا يفيد التعليل عندنا إذ (نعلم انه لا يناسب الحكم) لعدم وجود أي رابط بين هذه العلة وبين هذا

الحكم (ولا يناسب)كذلك (العلة التي تقتضي الحكم) وتوجبه (بالتضمن لها والاشتمال عليها) فهو لا يناسب الحكم؛ إذ ليس فيه خصوصية توجب على العقلاء الربط بينها وبين الحكم. (فإنا نعلم أن الماء جعل مزيلا للنجاسة لـأجل (خاصية) فيه (وعلة وسبب يعلمه الله تعالى) -هذا من باب عطف المفسر- يعني لخاصية فيه وهي علة وسبب هذا الحكم -ازالة النجاسة- (وان) كنا لا ندرك هذه العلة و(لم نعلمها) ولكن قد نتخيل أنها ما يكون عن الماء من إزالة مخصوصة لا يشاركه فيها غيره. (و)كما نعلم ما ذكر (نعلم) كذلك (ان بناء القنطرة مما لا يوهم) الاتصاف بالاحتواء و(الاشتمال) يعني لا يوهم كونه موصوفا بالاحتواء على هذه الصفة والاشتمال (عليها و) نعلم أيضا أنه (لا يناسبها) مناسبة يقضي العقلاء بثبوتها فيه. فإنّ عدم بناء القنطرة على مائع ليس مما يناسب عدم صحة إزالة النجاسة عنه؛ إذ لا يترتب على ذلك جلب مصلحة ولا دفع مفسدة. فأي فرق بين أن تزال به النجاسة أو لا تزال به؟

وهذا بخلاف الشبه -كما تقدم ذكر ذلك- فإنه وإن لم تقم به المناسبة أو التأثير فإنه مظنة احتوائه على العلة وانطوائه عليها. هذا ما يمتاز به التشبيه -هنا- عن الطرد.

(فإذا معنى التشبيه) -بناء على ما تقدم بيانه- هو (الجمع بين الأصل) وهو المقيس عليه (والفرع) وهو المقيس (بوصف) يجعل جامعا بينهما (مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة) مناسبة (للحكم) وإنما هو مناسب لما قد يكون علة لهذا الحكم، (بخلاف قياس العلة فإنه جمع) بين الأصل والفرع (بما) يعني بالوصف الذي (هو علة الحكم) لكونه مناسبا له أو مؤثرا فيه، ومن المعلوم أن ذلك قد يكون ثابتا بنص أو إجماع. هذا هو ما ظهر أنه قياس الشبه؛ وهو إلحاق المقيس بالمقيس عليه بوصف غير مناسب لكنه مظنة لوصف مناسب لما بني على هذا الوصف من حكم.

(فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس) الذي ذكرنا أنه قياس الشبه (فلست أدري ما الذي أرادوا) به؟

(وبم فصلوه عن الطرد المحض) الخالص (وعن المناسب) إذ لا يوجد ما يفصل بينهما وبين الشبه إلا ما ذكر؟

نعم قد يذكر الأصوليون والفقهاء ما يقصدونه بالشبه هذا وما يفصلونه به عن الطرد والمناسب وهذا ما حصل بالفعل وقد تقد إيراد ذلك في مجرى تعريف الشبه.

أما ما يفصلون به بينهما فإنه يتحقق بالمقابلة بين ما عرفوا به الشبة وبين ما عرفوا به الطرد وذلك كاف في تحقيق ما يكون به الافتراق بينهما.

(و)لكن (على) وجه (الجملة) نقول: هذا لا يعنينا أمره (فنحن نريد هذا) الذي ذكرناه (بـ)ـقياس (الشبه) وإياه نعنيه به.

وإذ قد نجز لنا بيان هذا الذي نعنيه بهذا القياس (ف)إن (علينا الآن) أمرين:

أحدهما (تفهيمه) وبيانه على وجه أوضح وأجلى (بـ)ـسوق (الأمثلة) يعني أمثلته.

(و)ثانيهما (إقامة الدليل) والبرهان (على صحته) وعلى أنه دليل فقهي.

(أما أمثلة قياس الشبه) هذا (فهي كثيرة) جدا (ولعل جل) وغالب (أقيسة الفقهاء ترجع إليها) فتكون من مفرداتها وإنما قلنا بأن أغلب هذه الأقيسة من ذلك (إذ يعسر) في مجال العمل بالقياس والحكم به (إظهار تأثير العلل بـ)ـورود (النص والإجماع و)بحصول (المناسبة المصلحية) فيها وهي المناسبة التي إذا قامت بالوصف كان بناء الحكم على ذلك الوصف مما تجلب به مصلحة أو تدفع به مضرة إذ يكون كبناء التحريم على الإسكار ونحو ذلك.

هـذا شـأن أمثلة هـذا القيـاس، وحاله من حيث العمـل به. وبعد بيـان هذا نصير إلى إيراد بعض من هذه الأمثلة فنقول:

(المثـال الأول) من هـذه الأمثلـة (قـول أبـي حنيفة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (مسـح الرأس لا يتكـرر) في الوضـوء (تشـبيها لـه بمسـح الخـف و)المسـح لأعضـاء (التيمـم والجامع) لما قضى به هنا من عدم التكرار لمسح الرأس هو أن هذا الفعل ليس غسـلا (وأنه) إنما هو (مسـح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على) المسح الذي يكون على أعضاء (التيمم و)على (مسح الخف) فالمسح هو المناط هنا وهو ليس بوصـف مؤثر ولا وصف مناسب. ولكنه يظن أنـه يتضمن وصفا هو علة هذا الحكم الذي هو عدم التكرار. وإن كنا لا نعلم حقيقة هذا الوصـف، ولكن شرع الشارع المسح على الرأس بلا تكرار يشعر بأنـه يتضمن هـذا الوصف المناسب. هذا هو حال هذا المناط على ما هو عليه في حقيقة أمره.

(و)إذا تقرر هـذا فإنـه يدرك منه أنه (لا مطمـع في) صحة (ما ذكره أبو زيد) الدبوسي الحنفي (من) ثبوت (تأثير المسـح) نفسـه في هذا الحكـم وهو عدم التكرر (فإنه أورد هذا) الوصف الذي هو المسـح (مثالا للقياس) المبني على الوصف (المؤثر وقال) في تقرير ذلك: (ظهر تأثير المسح في) إفادة (التخفيف في) حـق طهـارة (الخف و)في تحصيل الطهارة بـ(ـالتيمم) وبذلك (فـ)ـإن هذا التعليـل (هـو تعليـل بـ)وصـف (مؤثـر) ونـص كلامـه في ذلـك: " لا يثلث مسح الرأس لأنه مسح فأشبه مسح الخف. وقال الشافعي: إنه ركن في الوضوء فأشبه الغسـل، فكان الصحيح ما قلناه لأن المسـح في ذاته أخف من الغسـل ويلحق النـاس في الغسـل من المشقة ما لا يلحقهم في المسـح، ولأن صفة المسـح قد أثرت في إيجاب تخفيف هذا الركن متى قوبل بالغسل في حق استعمال محله، لأن الغسـل لا يتأدى إلا باسـتعمال كل المحل، والمسح يتأدى بالبعض وكونه ركنًا لـم يؤثر في التسوية ذاتًا وقدرًا.

ولأن السنة التي نختلف فيها شرعت مكملة لهذا الركن صفة له كتطويل القراءة في الصلاة والقيام، ولهذا شرعت في موضع الفرض بحيث يتأدى بها الفرض لو ابتدئ بها فيجب أن يؤثر صفة المسح في تخفيف إكماله في حق استعمال محله فيكمل باستعمال المحل مرة واحدة كما أثر في حق الفرض، ولا يكمل الغسل إلا بالاستعمال ثلاثًا وصفة الركنية ما أثرت في التسوية بينه وبين الغسل في حق أصل الفرض فكذلك في حق الإكمال"[١].

(و)هذا القول (قد غلط فيه) الدبوسي (إذ ليس) ما ذكره من وصف المسح مناسبا ولا مؤثرا لما يعتري هذا الحكم من احتمالات من حيث ما قد يكون مستندا إليه من مناط، وعليه فالمخالف قد لا (يسلم) له هذا الذي ذهب إليه فـ(ـالشافعي) مثلا رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد لا يسلم له (أن الحكم في الأصل) الذي ورد فيه -وهو الخف والتيمم- هو حكم (معلل بكونه مسحا) وإنما قد ينكر ذلك إذ قد يقول في ذلك: (بل لعله) أي لعل هذا الحكم الذي هو المسح في التيمم والخف مشروع لأجل الـ(ـتعبد) به، فليس بمعلل أصلا (ولا علة له أو) قد يقول: إنه (معلل بمعنى آخر) هو معنى (مناسب) ولكنه (لم يظهر لنا) ولم ينكشف لمداركنا فلم نطلع عليه.

وإذا تقرر هذا أدرك به أن هذا القياس الحنفي هنا -وهو قياس مسح الرأس على مسح الخف والتيمم في إثبات عدم التكرر- باطل، لعدم وجود جامع ثابت يجمع بين هذا المقيس وهذا المقيس عليه.

(و)إنما قلنا بعدم وجود هذا الجامع البيّن الذي تطمئن إليه النفس في ذلك لأن (النزاع واقع) وحاصل (في) تعيين (علة) هذا (الأصل) الذي هو عدم التكرار فيما ذكر من مسح الخف ومسح أعضاء التيمم، (و) وجه هذا النزاع

---

(١) تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي (ص: ٣١٤).

(هو أن مسح الخف) ومسح أعضاء التيمم يقال في حقه (لم لا يستحب تكراره) كما استحب تكرار غسل أعضاء الوضوء. (أيقال) في جواب ذلك (إنه) أي إن ما ذكر من عدم استحباب هذا الفعل الذي هو المسح للخف (تعبد) شرع ليتعبد به فقط فهو لذلك (لا يعلل) وإنما يعمل به اتباعا للشارع من غير معرفة بموجب ذلك والمقتضي له (أو لأن) إعادة المسح و(تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف) وتقطعه (أو لأنه وظيفة) وشعيرة (تعبدية تمرينية) تدريبية (لا تفيد فائدة الأصل) وهو غسل الرجلين وإنما قلنا بأنه لا يفيد هذه الفائدة (إذ لا نظافة فيه) أي في فعله (لكن وضع) شرعا (لكي لا تركن النفس) وتميل (إلى الكسل) بتركه، فالنفس متى تركت العمل مالت إلى الكسل والدعة واعتادت ذلك (أو لأنه مسح) فكان هو نفسه العلة أو متضمنها (أو لأنه وظيفة) شرعت (على) أنها (بدل) إذ حلت (محل الوضوء) يعني الغسل (لا) أنه مشروع (على الأصل) أي ابتداء وعلى وجه الاستقلال هذا كله محتمل جائز وقوعه وورده شرعا في هذا الشأن وعليه فإن انقداح شيء من هذا للناظرين في هذه المسألة ممكن حصوله جائز وقوعه. فقد يسلم بعضهم صحة احتمال من هذه الاحتمالات وبعضهم قد يرى خلاف ذلك.

(فمن سلم) كالحنفي (أن العلة المؤثرة في الأصل) الذي هو هنا مسح الخف أو أعضاء التيمم (يلزمه) هذا الذي سلمه إلا أن هذا الذي سلمه قد ينكره غيره ممن لا يوافقه في رأيه هذا. إذ يقابله بما يقضي بالقدح فيه (فالشافعي) -مثلا- رَحِمَهُ اللَّهُ وهو ممن يخالف الحنفية في هذا (يقول): إن مسح الرأس هو (أصل) وركن في الطهارة (يؤدى) تحصيله (بالماء) وبناء على ذلك (فـ)ـإنه (يتكرر كـ)ـما يتكرر غسل (الأعضاء الثلاثة) الوجه واليدين والرجلين. هذا ما قاله الإمام الشافعي (فكأنه يقول) في حق المسح هذا: هذه الوظيفة التي هي المسح (هي إحدى الوظائف) والشعائر (الأربع) التي (في الوضوء) وهذه

الأربع هي غسل الوجه واليدين ومسح الرأس وغسل الرجلين. وإذا كانت هذه كلها وظائف في هذه الطهارة (فالأشبه) بالصواب والحق هو (التسوية بين) هذه (الأركان الأربعة) في تكرارها. هكذا علل هذا الحكم بهاتين العلتين.

(و) الثابت في هذا الشأن هو انه (لا يمكن ادعاء) وجود صفات (التأثير و) -بمعنى أو- يعني أو وجود صفة (المناسبة في العلتين) المذكورتين الموضوعتين (على) وفق كلا (المذهبين) الحنفي والشافعي (و) لكن (لا ينكر) وجود (تأثير كل واحد من الشبهين) القائمين بالمسح (في تحريك الظن) ظن المجتهد (إلى ان يترجح) له ما هو الصواب والحق في ذلك والشبهان هما شبهه بمسح الخف، وشبهه بما يغسل من أعضاء الوضوء المذكورة، هذا هو ما يفيده الشبهان في نفس المجتهد، فيمضي بنظره في ذلك إلى أن يترجح له ما هو الصواب وينقدح له ما هو الحق في ذلك.

وأما التأثير والمناسبة فإن هذا التعليل في منأى عنهما.

"فإن قيل: تعليل أبي حنيفة تعليل بمؤثر، لأنه يقول: المسح خفيف في ذاته، فجاز أن يخف حكمه. قلنا: إن كانت المناسبة عبارة عن تجانس الألفاظ، فهنا مؤثر مناسب، وإن كان المناسب ما قدمنا حده، فهذا طرد محض، ويقابله قول القائل: إن ما خف في ذاته أولى بأن يغلظ حكمه، ليقارب الغسل، ويعتدل بينهما الأمر، فإن ما غلظ في ذاته، لو غلظ حكمه: لتراكم التغليظ، وكل ذلك تلفيقات لفظية: لا مناسبة لها. وقول أبي زيد على ما قدمناه-: إني إنما عللت بالمسح لظهور آثر المسح في التخفيف، وهو الاقتصار على ما ينطلق عليه الاسم. قيل له: ومن سلم لك أن ذلك من أثر كونه مسحا؟ فتضطره المطالبة إلى أن يعترف بعدم المناسبة، لا بل هو من أثر كونه مجرى على الشعر: لو وقع عليه. وهو طرد في مقابلة كلامه، فأي مناسبة لكونه مسحا: في تجوير الاقتصار

على ما يقع عليه الاسم؟ وإنما منتهاه أن يقول: إذا قوبل مسح الرأس بسائر الأعضاء، فارقه في جواز الاقتصار على أقل ما يسمى باسمه، فلا يفارقه إلا في كونه مسحا، فهو علام الحكم، وهو عين ما ذكرنا: من طلب الفارق بين الذاتين، بعد مقابلة إحداهما بالأخرى. وكذلك يقول: مسح الخف إذا قوبل بسائر الأعضاء وبغسل الرجل، لم يفارقها إلا في كونه مسحا. فهو العلامة، ويتعدى إلى مسح الرأس: في سقوط التكرار. فيقول المجادل المعاند: [لا] بل فارقه في وقوعه على الخف. فيقول: ليس مخصوصا بالخف، فإنا المتيمم- أيضا- يمسح على الوجه بالتراب ولا يكرر، ولا شركة بينهما إلا في وصف كونه مسحا. وكذلك يرد عناد المعاند: أن الاقتصار على الأقل لإجرائه على الشعر لو أجرى عليه، بخلاف سائر الأعضاء، ويقول: مسح الخف أيضا يساويه في الاقتصار، ولا شركة بينهما إلا في عموم وصف المسح. فكان التعليل بالوصف الجامع المشترك- الضابط لجميع محال الحكم- أولى. فيقول الشافعي- في مقابلته-: لا، بل فارق مسح الخف سائر الأعضاء: في كونه وظيفة بدلية ليست أصلية، وإنما الأصل: الغسل على الرجل، وبهذا يفارق المسح [على الرأس]: فإنه أصل كالغسل في سائر الأعضاء، وفي هذا يشارك التيمم، فإنه لما كان يؤدي بدلا، لم يشرع فيه التكرار. وعند هذا، يتقابل المقامان، ولابد من الترجيح، وقد سلك كل من الفريقين- من قدماء علماء المذهبين- مسلك الترجيح: فدل أنهم رأوا التعليل بالوصف الذي لا يناسب، بطريق المقابلة، وطلب الفارق بين المتقابلين. كما ذكرناه في طلب الفارق بين حالتي الذات الواحدة. فإن قيل: ذكروا هذا بطريق التشبيه. قلنا: لا نضايقهم في هذا التقليب، وكل طارد يلقب طرده أيضا بلقب التشبيه، وإذا قال: أردت به تشبيها يغلب على الظن.، فيقول: وتشبيهي هذا- الذي لقبته بالطرد- يغلب على الظن، فكل مسلك يذكره يعارضه في طرده، حتى يقول: المحكم

فيه الذوق السليم، فإن هذا يغلب على الظن، والطرد لا يغلب. فيقول: وقد غلب هذا على ظني، ولم يغلب تشبيهك على ظني، وما الذي زكى ذوقك وعصمه من الغلط؟ ويرجع الأمر إلى حدس في الضمير: لا يصلح للمحاجة، وتتقابل فيه الدعاوى. فإن قال: تشبيهي يوهم الاجتماع في مخيل هو مأخذ الحكم. فيقول: وجمعي - الذي لقبته بالطرد أيضا - يوهم، فما الفارق؟ وكل ما ينطق به لسان المشبه، ينطق به لسان القائس الذي سمى طاردا. فلتحذف هذه الألفاظ جانبا، وليقل: لابد من تغليب ظن في كون الوصف علامة، عن ظن أنه ليس بعلامة ولا بد لغلبة الظن من طريق، وطريقه: طلب الفارق لوقوع الافتراق بين الذاتين. وهو الذي اعتمده العلماء في مسح الخف وتعليله. فإن قيل: عول الشافعي على مناسب وهو: أن الخف لا ينبغي تنظيفه، والتكرار لتكملة النظافة، والخف يتخرق بالتكرار، فصين عنه لذلك. قلنا: هذا خيال، فإن الخف كما لا يتخرق بأصل المسح فلا يتخرق بتكرار إمرار اليد الرطبة عليه. وأما قوله: الخف لا يبغي تنظيفه، قلنا: فلم شرع أصل المسح؟ فليكن تكرار المسح للغرض الذي شرع له أصل المسح؟ تكميلا له. فإن قيل: ليس في المسح نظافة، ولكنه وظيفة تعبدية، حتى لا تتعود إخلال [هذا] العضو: فنركن إلى الدعة في حالة الكشف، ولا نغسله، كما في التيمم: فإنه شرع لمثل هذا المقصود، وإلا فلا نظافة فيه. قلنا: ليكن تكرار المسح تأكيدا لهذه الوظيفة التعبدية وتكملة لها، أو ليحكم بأن الرأس لما اكتفى فيه بالمسح: فلم يقصد تنظيفه حتى يكمل بالتكرار، فأي نظافة في المسح على شعرة واحدة؟ فليترك بالتكرار. وهذه وساس وخيالات في غاية الضعف [والوهي]، لقبها بعض فقهاء العصر - وهم المتلقفون عن أبي زيد= بالمعاني المؤثرة المعقولة، وذلك لظنهم أنه لا مدرك للدليل على كون الوصف مناطا للحكم، وعلامة عليه - سوى المناسبة. فصنعوا للطرديات صيغة المناسبات، وأخرجوها في

معارضتها، فغلب على كلامهم [الحكم] الضعيفة الوعظية، وهي - في إثارة الظنون - أبعد من المسالك التي ذكرناها". هذا هو المثال الأول لهذا القياس -قياس الشبه- وما أنجز في شأنه من قول أصولي.

(المثال الثاني) قياس النية في الوضوء على النية في التيمم فقد (قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في) هذه المسألة (مسألة النية في الوضوء): إن التيمم والوضوء (طهارتان فكيف يفترقان) في وجوب النية فيهما هذا هو الأصل الأول للشافعية هنا (و) الثاني هو أنه (قد يقال) في ذلك: (طهارة) حكمية وطهارة عن حدث (موجَبها) بفتح الجيم وهو الغسل يكون (في) محل (غير محل موجبها) بالكسر أو سببها، فمحل موجَبها بالفتح أعضاء الوضوء. ومحل موجِبها -بكسر الجيم- قد يكون أحد المخرجين -مثلا- وإذا كانت كذلك (فـ)ـإنها (تفتقر إلى النية كالتيمم) فإنها كذلك محل موجبها غير محل موجبها هذا هو مضمون هذا التعليل الشافعي هنا.

(وهذا) التعليل لا يوصف ما قام عليه من وصف بتأثير ولا مناسبة ولكنه (يوهم الاجتماع) اجتماع الوضوء والتيمم (في) وصف (مناسب) لم يظهر لنا ولكنه مطوي في هذا الوصف الذي هو الطهارة التي موجبها في غير محل موجبها، وهذا الوصف المناسب (هو مأخذ) وجوب هذه (النية) في الوضوء كما هو الحال في التيمم فيثبت هذا الحكم بمقتضى هذا الوصف (وإن لم يطلع على ذلك) الوصف (المناسب) ولم تعلم عينه.

والمصنف قد ساق مزيد فصل وبيان لهذه المسألة في "شفاء الغليل" فقال: " وقد تقابل ها هنا أصلان: إزالة النجاسة، والتيمم، فأردنا أن نطلب مناطا للفرق بينهما من أوصاف التيمم، فكان - من الأوصاف العامة - أنه طهارة: فيبطل بإزالة النجاسة، وأعم منه أنه شرط الصلاة: فيبطل بستر العورة،

واستقبال القبلة، وأخص من الطهارة أنه طهارة بجامد: فيبطل بالاستنجاء. فكان الأخص والأولى أن يقال: طهارة حكمية، وطهارة عن حدث، وموجبها في غير محل موجبها، وكل ذلك يرجع إلى شيء واحد، وفي هذا [المقام] يستوي الوضوء والتيمم، فغلب على الظن أن هذه هي العلامة المشتملة على المصلحة المجهولة. فكان ذلك لعجزنا عن إبداء المناسبة، حتى لو أظهر الخصم مناسبا: انحل هذا التعليل، بل ينحل [هذا بقولهم]: طهارة بالماء، فأشبه إزالة النجاسة، وإن لم يذكر وجه المناسبة- إلى أن نتكلم عليه. ولو سلم للخصم ما يدعيه: من أن الماء مطهر لعينه، والتراب غير مطهر لعينه، فافتقر إلى قصد لكان ذلك فرقا مخيلا، ولكن الشافعي يقول: هو مطهر للنجاسات العينية لعينة، وأما إزالته الحدث: فبالشرع كالتيمم، من غير فرق. فهو مشابه له. وكذلك: إذا سلك الخصم مسلك الفرق. ونتكلم عليه حتى يسلم لنا هذا الجمع: ولا أخالة له، وهو محض التشبيه، وهو: الطرد الذي لا يناسب، ولكن طريق إثباته: المقابلة بين الأصلين المتقابلين، وطلب الفارق والتصرف في المسألة المترددة، بالعلامة الفارقة أو الجامعة .ولا ينبغي أن ينخدع المحصل بما يذكر في الطهارة الحكمية: من الاخالة بأنه ينبوع عن كونه تعبدا وعبادة وقربة، والقربات تفتقر إلى النيات، لأن افتقار العبادات إلى النيات لابد من تعليله بمسلك مخيل، وعند أبي حنيفة: لا فرق بين العبادات [وأمور المعاملات] في النية، فإن النية عنده تعتبر فيما لا يتعين، يجب ذلك في قضاء دين العباد، ولا يجب في رد المغصوب، ويجب في قضاء الصوم، ولا يجب في صوم رمضان، فعلى هذا يديره، فلا مناسبة بين كونها حكمية وبين الافتقار إلى النية بحال، وإنما حاصلها يرجع إلى التشبيه. ولذلك أطلق الشافعي القول، فقال: طهارتان، فكيف تفترقان؟ استبعد أن يكون بينهما فرق معتبر، مع الاشتراك في وصف: يكاد يقوم مقام الخاصية، وهو: أن كل واحد

طهارة عن حدث، فرأى الإضافة إلى هذا الوصف متعينا. وكل ذلك إشارة منا إلى أن التعليل بالوصف الذي لا يناسب، مقول به من كافة العلماء: السلف منهم والخلف. فلا مضايقة في التلقيب: بالشبه والمؤثر، بعد أن لاح الغرض".

هذا هو مضمون هذا المثال الثاني وما بني في شأنه من قول معرفي أصولي.

(المثال الثالث تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر) وإلحاقهما بهما في إثبات الربا فيهما (لكونهما مطعومين) إذ يؤكلان (أو) لكونهما (قوتين) يؤكلان وتقوم بهما البنية ويستغنى بهما في البقاء على قيد الحياة. فهذا التعليل وإن كان ما بني عليه من الوصف ليس مؤثرا ولا مناسبا فإنه يوهم تضمنه لما قد يكون وصفا مناسبا لهذا الحكم.

وهذا بيّن (فإن ذلك) الذي ذكر من هذا الوصف وهو الطعم والقوت (إذا قوبل بالتشبيه بـ)ـما علل له به أبو حنيفة وهو (كونهما مقدرين) يعني موزونين يباعان بالوزن (أو مكيلين) يباعان بالكيل (ظهر الفرق) بين التعليلين إذ يشعر الأول باحتوائه على ما قد يكون علة لهذا الحكم بخلاف الثاني، وإنما كان هذا الأمر على هذا الحال (إذ يعلم) بناء على كون الأصل في الأحكام الشرعية العادية هو كونها معللة ويعرف بذلك (أن) تحريم (الربا) قد (ثبت لسر) أي علة مستورة عنا (و)لجلب (مصلحة) للناس (والطعم والقوت وصف ينبئ عن) وجود (معنى) فيه هو الذي (به قوام) -بكسر القاف- (النفس) وهو ما به وجودها وبقاؤها (والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما) مطوية فيهما (لا في ضمن الكيل) والوزن (الذي هو عبارة عن) فعل يتوصل به إلى الـ(ـتقدير) اي بيان مقادير (الأجسام) وكمياتها. ويخيل للناظر أن هذه المصلحة قد تكون هي دفع استغلال حاجة الناس إلى الطعام والقوت في الزيادة عليهم وإثقال ظهورهم بالدين. والجائع بمنزلة المكره فهو لا يستطيع

أن يختار فإذا ألزم في هذه الحالة بشيء التزم به وقبله. وبهذا يصل الأغنياء إلى استغلال الفقراء، وقهرهم بالديون.

وعلى كل فإن هذا القياس ما هو إلا قياس شبه، ووجه ذلك ما تقدم، والذي ترجح أنه علة فيما سبق هو الطعم كما تقدم الاستدلال على ذلك.

« فإن قيل: أبو حنيفة تلقى ذلك من قوله ﷺ: ((وكذلك ما يكال ويوزن))؛ فكان ذلك عاما. قلنا: هذا [حديث] كذب موضوع [متقوّل] ولم ينقل عن أبي حنيفة. وأصحابه -السابقون واللاحقون -سلكوا مسلك التعليل بالاستنباط، لا بهذه التكملة المختلفة. فإن قيل: أبو حنيفة لا يقول بالقياس المؤثر المناسب؛ وقد أظهر تأثير الكيل كما عرف ذلك من [كلامه و] كلام أصحابه؛ وهو الذي بالغ أبو زيد في تقريره، حتى وقاه إلى مضاهاة المعقولات، وأظهر تأثيره. وبيانه بالإيجاز: أن تحريم البيع في الأشياء الستة، ينبغي أن يتعرف مما اعتبره الشرع في موضع آخر في التحريم، وليس ذلك-في هذا المقام - إلا تحريم الفضل الذي لا مقابل له بالإجماع؛ وهو أن يقول: بعتك العبد بهذه الثوب على أن تزيد درهما. فالدرهم ربا، وهو فضل لا مقابل له، فإذا باع صاعا بصاعين؛ فالصاع الزائد فضل لا مقابل له؛ وإنما صار ذلك فضلا: بشرط الشرع المماثلة في المقابلة، بقوله: ((الحنطة بالحنطة مثلا بمثل، والفضل ربا))، ومشروط الشرع كمشروط العاقد؛ ثم اختص بالمقدرات المتجانسات: لأن الفضل يظهر بعد ظهور المماثلة، والمماثلة تظهر بالجنسية والتقدير. ولا يظهر الفضل بين جنسين [غير مقدرين بالكيل أو الوزن]: إذ لا معيار للماثلة [فيه]. ولا يظهر بين الشعير والحنطة: إذ لا مجانسة في الصفات، فظهر الفضل المحرم بهاذين الوصفين: فسميناه علة لذلك. فأما فضل الصفات فألغى الشرع قيمتها بقوله: ((جيدها ورديئها سواء)) وهذا أظهر مسلك في التأثير فكيف هذا شبها وتعليلا بوصف لا يناسب؟ قلنا: التبس جنس هذا الكلام على معظم أبناء

الزمان، لكثرة مقدماته ومراتبه التي سلسلها: فالتبس المقصد في غمارها، ونحن نحل هذه التعقيدات، [بتسليم] جميع المقدمات؛ وهو: أن الفضل - الذي لا مقابل له- محرم، وأن ظهور الفضل بالكيل والجنسية [على] ما ذكروه. ولكن لا يظهر الفضل -في مسألتنا -ما لم تصر المماثلة مشروطة. وعن علته البحث؛ فلم شرطت المماثلة في بيع المتماثلات المقدرة؟ ولم لا يجوز أن نقابل صاعا بصاعين، كذراع بذراعين، وخشبة بخشبتين؟ وهند هذا يتبين عجزهم عن إبداء التأثير؛ فيقولون: لأنه متماثل متجانس يمكن تحصيل المماثلة فيه قلنا: وما أمكن تحصيل المماثلة فيه، لم تشترط فيه المماثلة الممكنة؟ [وما هذا] إلا كقول القائل: ما أمكن رؤيته [تشترط رؤيته] وما أمكن قبضه يشترط قبضه في المجلس، وما أمكن نقله يشترط نقله. وهلم حرا إلى الممكنات. فتأثير التجانس والتقدير: في تحصيل شرطها الشارع؟ إن عقل سببه: فليذكر حتى يتعدى؛ وإن لم يعقل فليقتصر على مورد النص. فتبين أن تطويلاتهم مسلمة، ولا منفعة فيها، وإنما مجرى النظر، وموقع البحث: طلب على اشتراط المماثلة فيما أمكن فيه تحصيل المماثلة؛ حتى إذا عقل ذلك المعنى: اتبع في الاقتصاد والتعدي. ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يذكروا فيه مناسبة: لم يجدوا إليه سبيلا. فأن قال قائل: لاح -على القطع -من أبي حنيفة القول بالوصف الذي لا يناسب والتعليل به من غير نص وإيماء. ولكن كيف يصح ذلك من الشافعي في هذه المسألة: فإنه يتمسك فيها بالإيماء، من قوله: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام))؛ وقد يتمسك [فيها] بمناسبة الحرمة لإظهار الشرف؛ بالتقييد بالشروط. كما قدمتموه في أمثلة المناسبات؟ قلنا: أما التعليق بالإيماء فقد قررنا طريقه؛ وليس مسلك الشافعي مقصورا عليه؛ فأنه علل الربا في الدراهم والدنانير، بكونها جوهري الأثمان. ولا إيماء فيه. وأما تلك المناسبة، فمن محدثات المتأخرين؛ لم يذكرها الشافعي؛ وإنما أحدثه من لم تتسع حوصلته لدرك جميع [مدارك]

التعاليل، ولم يستقر قدمه في فهم قاعدة الشبه. فتشوفوا إلى خيالات هي -على التحقيق- نفاخات الصابون: تنكشف بأدنى بحث [عن] غير طائل. وقد [نبهنا على وجه] فساد [هذا المناسب بما] تقدم. ومن لم يستقل فهمه بدرك وجه الفساد في كل مناسبة: خيلت في مسئلة علة الربا من [كل] الجوانب، فلا ينتفع بكلامنا هذا، [ولا مطمع له في فهمه]: فأن درك فسادها من الجليات؛ ومن تقاعدت رتبته عن درك الجليات: كيف ترتقي قريحته إلى فهم الدقائق [التي لا يكشفها فضل التقرير، وإنما تدرك بجد التأمل واتقاد القريحة، بعد الانقباض عن كُدورة المألوفات وشوائب التقليدات؟». هذا هو حال هذا المثال الثالث في هذا الشأن وهذا ما بني فيه من قول أصولي.

(المثال الرابع) ما ذهب إليه الشافعية والحنفية من أن يد السوم توجب الضمان. فإذا هلك شيء في يد السائم فإنه يجب عليه غرمه. وهذا حكم اتفق عليه الفريقان لكن اختلفوا في مناطه فاجتهد كل فريق منهم في تعيين هذا المناط فقال الشافعية (تعليلنا) هذا الحكم وهو (وجوب الضمان) ولزومه (في) حال تلف شيء وهو (في يد) صاحب (السوم)، والسوم: هو المشاحة والمكايسة والتحاور لتحديد الثمن (بانه) أي هذا السوم (أخذ) الشخص مال الغير (لغرض نفسه) وحاجتها (من غير استحقاق) تقرر له لأخذه والتصرف فيه. (و) هذا الوصف -وهو أخذ الشخص مال غيره لغرض نفسه- (نعديه إلى يد العارية) فيقضي في حقه بهذا الحكم نفسه. هذا هو تعليل الشافعية لهذا الحكم. (و) أما (تعليل ابي حنيفة) له فهو مرسوم بأنه أخذ على جهة الضمان وهو (الشراء والمأخوذ على جهة الشيء) والقصد إليه (كالمأخوذ على) ماهية ذلك الشيء و(حقيقته. و) هذا الوصف الذي جعله أبو حنيفة مناط هذا الحكم (يعديه إلى الرهن) فيحكم فيه بالضمان إذا تلف المرهون لأنه مأخوذ على جهة الضمان. هكذا علل كل من الفريقين هذا الحكم. وأنت إذا تأملت في هذا التعليل (ف)إنك

تجد أن (كل واحدة من العلتين) اللتين اوردهما الفريقان (ليست) علة (مناسبة ولا) علة (مؤثرة) وإنما قلنا: إن أيا منهما ليس كذلك (اذ لم يظهر) -بالبناء للفاعل او المفعول- (بالنص أو بالإجماع إضافة) وإسناد هذا (الحكم) الذي هو الضمان (إلى) أي من (هذين الوصفين) اللذين وقع التعليل بهما (في غير يد السوم وهو) أي وقوع التعليل بهما في يد السوم نفسه أمر (متنازع فيه) كما ترى.

وهذه المسألة قد أوردها المصنف في (شفاء الغليل) ونص كلامه في ذلك: "اتفق الفريقان على أن يد السوم توجب الضمان، وطلب كل فريق علامة يجعلها مناطا للحكم .فقال الشافعي: هو أخذ مال الغير لغرض نفسه، لا بالاستحقاق، محترزا بأحد الوصفين: عن الوديعة، وبالآخر: عن الإجارة، ويد الموصي له بالمنفعة، ويد المرتهن. فكانت هذه الأوصاف- التي بها الاحتراز- علامات لا تناسب، فلم ينبغي أن يكون إثبات اليد على مال الغير لغرض نفسه- من غير استحقاق- سببا للضمان؟ فهذا لا يعرف كونه سببا [إلا بنصب الشارع إياه سببا. ولم يصرح الشارع بنصبه سببا] باعتبار هذا الضبط، وهذه العلامة. ولكن توصل إليه الشافعي بنظره والتفاته إلى المسائل، فجعله علامة. وقال أبو حنيفة: لا، بل علامته: أنه مأخوذ على جهة الضمان، وهو الشرى، والمأخوذ على جهة الشيء، كالمأخوذ على حقيقته، وخرج [عليه يد الرهن] وعكسه في العارية، فكيف يطمع في مناسبته؟ ولو عكس [وقوبل] وقيل: [لا، بل] المأخوذ على جهة الشيء، ليس كالمأخوذ على حقيقته، لاعتدال القولان، ولم يفترقا .والغرض من هذا المثال: بيان القول بالوصف الذي لا يناسب، من الفريقين".

هذا هو مضمون هذا المثال الرابع وما أثمره النظر الأصولي في شأنه.

(المثال الخامس) قياس قليل أرش الجناية على كثيره من حيث فرضه

على العاقلة وهذا معنى (قولنا ان قليل أرش) أي عوض (الجناية) المالي الذي يقضى به على الجاني (يضرب) يعني يفرض أداؤه (على العاقلة) وهم عصبة الجاني من جهة الأب من الذكور ولا يدخل فيهم الأب ولا الابن وإنما قلنا: إن هذا المال يفرض على العاقلة وإن كان قليلا (لأنه بدل الجناية) وعوضها المفروض شرعا الواقعة (على الآدمي كـ)ـالمال (الكثير) الذي تقرر ضربه في ذلك شرعا. هذه هي صورة قولنا البيانية هنا.

فإن طلب منا مزيد تقرير لذلك (فإنا نقول) في إيراده وفي تحصيل كشف الغطاء عنه: اعلم أنه قد (ثبت) شرعا (ضرب الدية) وفرضها في القتل الخطأ على العاقلة فقد قال أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها...».

(و)كما ثبت ما ذكر من هذا الحكم ثبت كذلك شرعا (ضرب) وفرض (أرش) عوض اتلاف (اليد و) عوض إتلاف (الأطراف) كالرجل والعين والأذن وقد ثبت هذا الحكم بأدلة شرعية (ونحن لا نعرف معنى مناسبا يوجب الضرب) لهذا الارش (على العاقلة) بل الذي يقتضيه النظر المبني على العدل، وان الفاعل هو الذي يتعلق به اثر فعله هو فرض الأرش على الجاني لا على غيره ممن ليس متسببا في هذا الفعل ولا مباشرا له لقوله تعالى: "ولا تزر وازرة وزر أخرى". ولأدلة أخرى تقضي بذلك الحكم وهذا الحكم مخالف لهذا كله.

وبذلك (فانه) حكم مبني (على خلاف) الوصف (المناسب) له فالوصف المناسب له هو أن يكون من ضرب عليهم الأرش هم الجناة (لكن) عدم هذا

الانفصال بين هذا الحكم وعلته المناسبة له لا يقضي على وجه الوجوب بجعله أمرّا تعبديا إذ (يظن أن ضابط) هذا (الحكم) -وهو أرش الجناية- والوصف المعرف له (الذي تميز به) وانفرد به (عن) حكم إتلاف (الأموال هو أنه) الضمير للضابط يعني أن هذا الضابط هو أنه (بدل الجناية) الواقعة (على الآدمي) المجني عليه وعوضها الذي قدر لها شرعا. وأما ظن هذا البدل ضابطا لهذا الحكم ومناطا له لأنه شبه (فهو مظنة) اشتماله على (المصلحة) المناسبة لذلك الحكم و(التي غابت عنا) فلم نطلع عليها. هذا هو مضمون هذا المثال.

وقد أورده المصنف في (شفاء الغليل) على وجه أبسط من هذا الذي ذكره هنا فقال: " حكم الشرع بضرب الدية على العاقلة، على خلاف المخيل في سائر الأموال والغرامات والكفارات. فوقع النزاع في القليل. فقال الشافعي: القليل واجب بالجناية على النفس، فيضرب على العاقلة كالكثير، وهذا يجري مجرى العلامة الضابطة للمصلحة المجهولة: في ضرب الدية على العاقلة. فلو قال قائل: لا، بل علامة الأصل: كونه كل بدل النفس - بطل بالأطراف. ولو قال [قائل]: علامته كونه كثيرا مجحفا، بطل بحصص الشركاء، وقيمة العبد القليلة، وغرة الجنين. ولو قال: علامته: كونه مقدرا، بطل بأرش الحكومات وإذا بطلت هذه العلامات: سلم ما ذكرناه". هذا هو مضمون محتوى هذا المثال الخامس.

(المثال السادس قولنا) نحن معشر الشافعية بقياس صوم رمضان على صوم القضاء في وجوب تبييت النية وقول الحنفية بقياسه على صوم التطوع وعليه لا يجب فيه تبييت النية. هذا هو القياس الجاري عليه الفريقان (في مسألة التبييت) هذه فقال الشافعية: (إنه) أي صوم رمضان (صوم مفروض فافتقر) من حيث حصول صحته شرعا (إلى التبييت) وهو إحضار نية صومه ليلا قبل طلوع الفجر (كـ)ـصوم (القضاء) الذي لا خلاف في وجوب تبييت نيته. هذا قول الشافعية هنا.

وأما الحنفية فإنـ(ـهم يقولون) صوم رمضان (صوم عين) أي صوم يوم معين معلوم الذات وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (لا يفتقر) ولا يحتاج في حصول صحته شرعا (إلى التبييت) تبيت نيته. إذ هو (كـ)ـصوم (التطوع) الذي لا يشترط فيه التبييت عندنا وعندكم يا معشر الشافعية هذا ما ذهب إليه الحنفية في هذه المسألة.

(و)الشافعية انقدح لهم هنا وظهر (كأن الشرع رخص في) ترك التبييت في صوم (التطوع ومنع من) ترك التبييت في صوم (القضاء (فـ)ـقالوا بناء على ذلك قد (ظهر لنا أن فاصل) هذا (الحكم) الذي في القضاء وفارقه عن الحكم الذي في التطوع وهو عدم وجوب تبييت النية (هو الفرضية) ومن ثم جعلت مناطا في هذا الحكم الذي قررناه في حق رمضان -وهو وجوب تبيت نيته-. هذا هو رأينا معشر الشافعية.

وأما الحنفية فإنهم قد رأوا أن التعيين هو المناط الذي يجب بناء الحكم عليه في هذه المسألة. وقد اقتضى هذا التعيين إسقاط هذا التبييت في صوم رمضان كما اقتضى إسقاطه في صوم التطوع بلا فرق.

وقد أورد المصنف هذه المسألة باسطا بيانها ومسرح النظر الأصولي فيها في (شفاء الغليل) فقال: " قول علمائنا في مسألة التبييت والتعيين: إن صوم رمضان صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت كالقضاء. وهم يقولون: إنه صوم عين، فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع. وقولهم: صوم عين فلا يفتقر إلى التعيين، من قبيل المؤثر: لو سلم على السبر. أما استعمال في مسألة التبييت، فهو من قبيل الطرد، وأي مناسبة بين كونه فرضا وبين كونه مفتقرا إلى التبييت؟ والفرض والنفل استويا في النية؟ [وأي مناسبة بين كونه عينا، وبين الاستغناء عن التبييت: إذا لم يعر عن أصل النية].أما إمامي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فكان يقول بهذا القياس في مسألة التبييت، ويقول: إنه تشبيه، وليس بطرد.

وأما المراوزة، فإنهم لما أنبث فيهم كلام أبي زيد: من طلب التأثير، ولم يحيطوا بأغوار ذلك الكلام، وما فيه: من وجوه الالتباس- لم يجوزوا الاستشهاد بالأصول. ولقد ناظرت جمعا من أفاضلهم، فكانوا يلقبون كل من يستشهد بأصل في كلامه: بأنه أحكامي لا يعرف الفقه. وأي ضلال- في عالم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- يزيد على هذا؟ فمعظم أحكام الشرع يثبت بالقياس، وإنما انتظم القياس: باستنباط المعاني والعلامات من موارد النصوص، فكيف يستجيز التصرف في الشرع، من يحسم باب الالتفات إلى الشواهد والاستمداد من النصوص، ويزعم: أن المعاني المعقولة المؤثرة هي التي تقبل دون الأحكام؟ ولذلك انفتح عليهم باب من الهذيان ضلوا فيه، وأخذوا يثبتون أحكام الشرع على حكم ضعيفة خيالية: يستركها أرذال الواعظين، وهجروا [٥٠ - أ] لأجلها مسالك علماء السلف، وما نقل عن الشافعي- صاحب المذهب- في مسائله. وكذلك يفعل الله تعالى بمن لم يؤيده بتوفيقه، ولم يرشده إلى طريقه.

فنرجع الآن إلى المقصود، ونقول: قولنا: صوم مفروض فيفتقر إلى التبييت، طرد محض لا يناسب، ولكن الظن حاصل منه، وطريقه: - أنه تقابل أصلان: القضاء والتطوع، ودار صوم رمضان بينهما، ففارق التطوع: في كونه فرضا، وهو الوصف الذي سبق إلى الفهم كونه فارقا، فقدر ذلك علامة على الحكم: متضمنة للمناسبة المغيبة عناء وقد شاركه صوم رمضان في هذا الأصل: فالتحق به، وانقطع عن التطوع. وهذا يقابله قوله: لا، بل يفارقه في كونه صوم عين، وقد شارك صوم رمضان التطوع في هذا الوصف، ولا يعني قولنا: لا مناسبة بين كونه صوم عين، وبين الاستغناء عن التبييت. فإنه لا مناسبة [أيضا] بين الفريضة وبين التبييت، ولكنا نبين أن صوم التطوع ليس بصوم عين، كما ذكرناه في تلك المسألة. ولو قال قائل: فارق القضاء التطوع: في كونه فرضا، وفارقه- أيضا: في كونه قضاء، وكل واحد لا يناسب، فهلا جعلتموه مناطا وضابطا للحكم؟ قلنا:

لأن صوم الكفارات والنذور كلها يفتقر إلى التعيين، وليس قضاء، فالوصف الشامل الجامع هو الفرضية، ولم يفارقه إلا التطوع. فإن قال: ويضاف الحكم في الكفارة إلى كونه كفارة، وفي النذر إلى كونه نذرا، فإذا جاز التعليل بالطرد: فيجوز أيضا تعليل الحكم بعلل. قلنا: ولكن التعليل بالفرضية تشهد له جميع الأصول، ولو علل بالقضاء: لم تشهد له سائر الأصول، فإذا علل ذلك بالكفارة: لم يشهد له القضاء. فالوصف المشترك الجامع للحكم المشترك أحرى بأن يكون علامة: متضمنة للمعنى المصلحي [المغيب عنا]، وهو أغلب على الظن من التفريق بأمور متفرقة لا تتوارد عليه الشهادات. فإن قيل: فالحج أيضا مفروض، ولا يفتقر إلى التعيين، فبم تجيبون عنه في مسألة التعيين؟

قلنا: وهو مشكل على الخصم - أيضا - في مسألة التعيين، فإن الحج لا يتعين وقته ولكن بان لنا - بالدليل - أن الحج مخصوص بقضايا، بعلامة كونه حجا، وأن ذلك لم يتعد: [لا] إلى الصوم، ولا إلى الصلاة. فتضمن قولنا: صوم، احترازا عنه، وحقيقته ترجع إلى أن القضاء: إذا لم ينجذب إلى الحج، فالأداء أيضا لا ينجذب إليه. ومناسبة الحج للقضاء، كمناسبته للأداء، فقام الشبه بما ذكرناه. ولنا في كل مثال غرضان، أحدهما: بيان أنه مقول به من جهة الفريقين، وقد ماء الأصحاب ومحدثيهم، والثاني: إبانة كيفية إثارة الظن من هذا النوع من التعليل، مع الانفكاك عن المناسبة، وكيف لا يثور الظن. فإذا لم يبن معنى مناسب في التبييت، وعرف أصلان في الشرع متقابلان - فيجب أن يحكم بقضية في محل النزاع، وهو دائر بين الأصلين، وفارق التطوع: في كونه فرضا، كما فارق القضاء، وبان أنه ليس يشارك التطوع إلا في كونه صوما، وفي هذا شارك القضاء أيضا، ونحن نقدر معنى مناسبا: لم نطلع عليه في القضاء وفي التطوع، فيعلم قطعا إن الأغلب على الظن: أن المتعدى إلى الأداء معنى القضاء، لا معنى التطوع - قبل الاطلاع على ذلك المعنى، وهذا معنى التشبيه. وحاصله راجع إلى طلب

الفارق، والتعليل بعلامة المصلحة المجهولة، لا بعين المصلحة، وإثبات كون الوصف علامة- من بين سائر الأوصاف- بالمقابلة وطلب الفارق".

هذا هو منتهى القول في هذا المثال السادس. وبهذا ينتهي ما تيسر ذكره من الأمثلة هنا.

وقد أورد المصنف أمثلة أخرى لهذا القياس في شفاء الغليل.

وعلى كل (فهذا) الضرب من الأمثلة (وأمثاله مما يكثر) حصوله ووروده في بناء الأحكام الفقهية.

وبعد إنجاز سوق هذه الأمثلة وإيرادها نصير إلى إيراد (تنبيه) في هذا المقام متعلقه إمكان حصول تردد النظر في شأن بعض هذه الأمثلة من حيث المسلك الذي ثبت به التعليل في حقها، فنقول في ذلك:

(ربما ينقدح) في الأذهان (لبعض) العلماء (المنكرين لـ)ـقياس (الشبه) ولكونه حجة فقهية ويظهر لهم (في بعض هذه الأمثلة) التي تقدم ذكرها ونحوها أن الصواب فيها هو (إثبات العلة) الواردة فيها (بتأثير) كما في مسألة تعليل الربا بالكيل عند الحنفية (أو) إثباتها بـ(مناسبة) كما في مسألة عدم تكرير مسح الرأس عند الحنفية (أو) إثباتها (بالتعرض لـ)ـنفي وجود (الفارق) بين المقيس والمقيس عليه (وإسقاط أثره) أي أثر ذلك الفارق بإلغاء اعتباره كما في مسألة السراية في العتق والتشطير في الحد.

وبناء على ذلك (فـ)ـإن هذا البعض قد (يقول) هذه المسالك المذكورة (هي مأخذ هذه العلل) وأدلتها التي أثبتتها (لا ما ذكرته) أنت أيها المصنف (من) ان تلك العلل ما ثبتت إلا بطريق (الإيهام) التي توقعه هذه الأوصاف المجعولة مناطات لهذه الأحكام في النفس، ومفاده أن هذه الأوصاف علل لهذه الأحكام هذا ما قد يصرح به هذا البعض في هذا الشأن.

أما نحن (فـ)ـإننا لا نسلم هذه الدعوى بل (نقول) هذا الذي ذكره أمر (لا يطرد) ولا يجري (في جميع) هذه (الأمثلة) وما في حكمها مما صيّر من مفردات هذا القياس الذي هو قياس الشبه (وحيث يطرد) ويجري محتملا (فـ)ـإنه قد يرد بأن ذلك المأخذ المدعى بهذا الإيهام مأخذا لهذا التعليل ليس مأخذا له، وإذا حصل هذا الاطراد فـ(ـليقدر) ويفرض (انتفاء) وجود (ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الناظر) أنه مأخذ هذا التعليل وأنه مسلكه ودليله (وعند) ما يثبت حصول (انتفائه) وانعدامه حكما (يبقى ما ذكرناه) مستندا لهذه الأحكام (من الإيهام) المذكور (و) هذا التقدير الذي يجري عليه هنا (هو كتقديرنا في) مجرى (تمثيلـ ـنا للوصف (المناسب) للحكم المبني عليه (بـ)ـالإسكار (إسكار الخمر) وفرضنا (عدم ورود الإيماء) إلى العلة الحقيقية لهذا الحكم -تحريم الخمر- (في قوله تعالى إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء) فإذا فرضنا عدم ورود هذا الإيماء حق لنا الأخذ حينئذ بالتعليل بالوصف المناسب المذكور -وهو الإسكار-، فنقول في ذلك حينئذ: علة تحريم الخمر الإسكار.

وهذا كما يجري في هذه الأمثلة يجري في ما ماثلها (والمقصود) من هذا القول هو (أن المثال) الذي قد يساق في مثل هذه المواضع (ليس مقصودا في نفسه) فيكون الحكم متعلقا به وحده على وجه الانحصار. وإنما هو للبيان والإيضاح لما فيه الكلام من صورة وموضوع، فتلحق بذلك كل صورة تشبه هذه التي فيها الكلام. (فان انقدح) للمجتهد وظهر له (في بعض الصور) التي اندرجت تحت هذا الموضوع الذي هو قياس الشبه (معنى زائد على الإيهام المذكور) سواء كان ذلك المعنى تأثيرا أو مناسبة (فليقدر انتفاؤه) وانعدامه لأنه لا مطمع في صحة ثبوت هذا المعنى الزائد في هذا الضرب من الأقيسة. (هذا) ما يتعلق ببيان (حقيقة) قياس (الشبه) هذا (و) ذكر جملة من (أمثلته) وما تقرر في حقها من قول أصولي.

وبعد إنجاز هذا وإتمام القول فيه نصير إلى الاستدلال على صحة هذا القياس فنقول في ذلك: (وأما) ما يتحقق به (إقامة الدليل على) ثبوت حجية هذا القياس و(صحته فهو) أن نقول: (إن الدليل) الذي يساق لتحقيق هذا الأمر (إما أن يطلب من المناظر) وهو هنا الذي ينازع في صحة هذا القياس وكونه حجة شرعية (أو) من الناظر ويتصور ذلك بأن (يطلبه المجتهد من نفسه) ليكون عالما به، وهو يستفرغ الجهد في تحصيل ذلك ومعرفته. (والأصل) في هذا الطلب (هو) صدوره من (المجتهد) لأنه الذي يكابد بناء الأحكام في أغلب أوقاته فيعرض له هذا في مجرى عمله هذا (وهذا الجنس) من القياس (مما يغلب على ظن بعض المجتهدين) أنه دليل فقهي صحيح، فبناء الحكم الفقهي عليه -بناء على ذلك- جائز شرعا.

نعم بعض المجتهدين قد ينقدح في ذهنه خلاف ذلك إذ قد يبدو له أن التمسك بهذا الضرب من القياس غير سائغ وهذا قد يكون منه على وجه الإطلاق، وقد يكون منه في موضع دون آخر لاعتبار مّا أثّر في نظره.

هذا كله أمر واقع فالخلف في الأخذ بهذا القياس على الوجه الذي تقدم أمر وارد (و) الذي لا خلاف في حصوله بشهادة الواقع هو أنه (ما من مجتهد يمارس النظر) الفقهي (في مأخذ الأحكام) ودليلها (إلا)ويعرض له هذا الضرب من القياس (ويجد ذلك) العروض (من نفسه) قائما به في مجاري نظره الفقهي إذا تعلق ببناء القياس. فهذا يعرض لكل مجتهد (فمن أثر ذلك) الذي يفيده هذا الوصف الذي هو الشبه (في نفسه) من إيهام كونه علة (حتى غلب ذلك على ظنه) وترجح عنده (فهو) أي هذا الوصف عنده (كـ)ـالوصف (المناسب) الذي هو علة مجمع على بناء الحكم عليها عند القائسين. وبناء على ذلك يكون أخذ هذا المجتهد بمقتضى هذا الوصف الشبه وعمله به أمرًا مشروعا وعملا سائغا (و)إنما كان ذلك سائغا له مشروعا لأنه (لم يكلف)

فيما يأخذ به من علة في بناء القياس (إلا غلبة الظن) بكون وصف ما علة وهذا قد حصل لهذا المجتهد وقام به. وبناء على ذلك (ف)ـإن أخذه بهذا الوصف الذي هو الشبه علة وبناءه القياس عليه (هو) تصرف (صحيح في حقه) إذ ما كلف به في تحقيق صحة ذلك قد حصله وهو غلبة صحة كون ذلك الوصف علة على ظنه. هذا حكم من غلب ذلك على ظنه فاعتقد صحته لذلك.

(و) أما (من لم يغلب ذلك على ظنه فـ)ـإنه (ليس) سائغا (له الحكم به) والقضاء بموجبه. هذا ما نقول به في حق هذا الضرب من القياس. (و)إنما قلنا بذلك في حقه لأنه (ليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على الظن) الناشئ عن هذا الوصف (بعد حصوله) للمجتهد وقيامه بنفسه (بخلاف) قياس (الطرد) فإنه باطل عندنا بناء (على ما ذكرناه) وبيناه في مجرى الكلام على هذا القياس -قياس الطرد- هذا إذا كان هذا الطلب المذكور -وهو طلب إقامة الدليل على صحة هذا القياس- صادرا من المجتهد لنفسه.

و(أما) إذا كان صادرا من (المناظر) لمناظره القائل بهذا القياس (فـ)ـإن هذا المناظر القائل بهذا القياس (لا يمكنه إقامة) البرهان على أنه قياس صحيح وسوق (الدليل عليه) محتجا به (على) هذا (الخصم المنكر) له الجاحد حجيته باعتبار أن الوصف المبني عليه هذا القياس مدرك كونه علة بالإيهام فقط نعم يمكن لهذا المعلل أن يسلك مسلك السبر والتقسيم في إقامة الدليل على صحة هذا القياس فيصير إلى استيفاء السبر فيبطل الصفات الفارقة الطردية بعد أن يحصرها إلا ان هذا تصرف فيه خروج عن القول في مسلك الشبه هذا إلى ما سواه (فإنه) أي فإن هذا المعلل (إن خرج) في هذا العمل (إلى طريق السبر والتقسيم) خرج عن إقامة الدليل على هذا المسلك الذي هو الشبه إذ (كان ذلك) وهو الأخذ بالسبر والتقسيم (طريقا مستقلا) ومسلكا قائما بذاته في إثبات العلة، ولهذا (لو ساعد) وأمكن وجود (مثله في الطرد

لكان) الطرد هذا (دليلا) في إثبات العلة ومسلكا يوصل إلى إدراكها، فتارة قد يساعد وجود هذا الطريق، ولكنه قد لا يساعد تارة أخرى وذلك يختلف باختلاف النظر في مواطن التعليل.

هذا حال هذا المعلل إن صار إلى الأخذ بمسلك السبر والتقسيم.

(و)أما (إذا) لم يصر إليه بأن (لم يسبر) ولم يختبر في سعيه إلى إقامة هذا الدليل (ف)إن (طريقه) الآخر الذي قد يسلكه في ذلك هو (أن يقول): إن الوصف -الشبه- (هذا يوهم) حصول (الاجتماع) بين الأصل والفرع (في مأخذ الحكم) ودليله (و) هذا الاجتماع أمر (يغلب على الظن) حصوله وثبوته بمقتضى هذا المناط -الشبه- وموجبه هذا ما يمكن أن يكون مقول هذا المعلل في هذا الشأن (و) لكن (الخصم) لا يسلم هذا بل قد يجادل في هذا و(يجاحد) وهو قد يكون في ذلك (إما معاندا جاحدا) يحب الشغب (أو) مناظرا (صادقا) فيما يبديه من الاعتراض والإنكار لهذا الضرب من القياس، فيكون منكرا له معترضا عليه (من حيث) إن هذا الوصف الذي هو الشبه وصف طردي لـ(ـأنه لا يوهم عنده) أنه علة (و) بناء على ذلك (لا يغلب على ظنه) أنه صالح للتعليل به (وإن) كان قد (غلب على ظن خصمه) أنه صالح للتعليل لأنه يوهم أنه مناط وعلة لما أسند إليه من حكم.

ومفاد هذا أنه لا جدوى من هذه المطالبة تطلب بها ولا فائدة علمية تقتنص بها. وإذا كان هذا هو حال هذه المطالبة (والمجتهدون الذين أفضى بهم) أي أدى بهم (النظر) الفقهي (إلى ان هذا الجنس) من القياس (مما يغلب على الظن) كونه قياسا صحيحا وأن غلبة هذا الظن حاصلة لهم (لا ينبغي) اي لا يجوز (أن يصطلحوا) ويتفقوا (في) حال جريان (المناظرة) في شأن التعليل (على فتح باب المطالبة) بإقامة الدليل على صحة كون الوصف المعلل به علة حقيقية وأن غلبة

الظن حاصلة لهم بذلك، بل عليهم ألا يشتغلوا بهذا الأمر (أصلا) سواء كانت العلة مناسبة أو مؤثرة أو غير ذلك بل ينبغي لهم الإعراض عن هذا الأمر (كما) أتى ذلك و(فعله القدماء من الأصحاب) يعني من أصحابنا وهم الشافعية (فإنهم لم يفتحوا هذا الباب) الذي هو باب إقامة الدليل على هذه الصحة وحصول هذا الظن بل استغنوا (واكتفوا من) جهة إثبات (العلل) واعتبارها (بـ)ـحصول (الجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيفما كان) سواء كان مؤثرا أو مناسبا أو شبها أو طردا (وأحوجوا المعترض) بعد إبداء المعلل هذا الجمع بهذا الوصف (إلى) ابطال كون هذا الوصف وصفا جامعا وعلة و(إفساده بالنقض) وهو تخلف الحكم عن وجود العلة المسند هو إليها (أو) إبطاله وإفساده (بـ)ـإبداء (الفرق) بين الفرع والأصل ويكون ذلك الفرق مؤثرا يفيد منع الجمع بينهما في الحكم (أو) إبطاله وإفساده بـ(ـالمعارضة) وهي أن يبدي المعترض معنى اخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل من وصف وهذا القادح الذي هو المعارضة على أضرب، والتمسك بهذه المعارضة هنا أولى (لأن إضافة وصف آخر) مأخوذ (من الأصل) الذي هو محل التعليل وزيادته (إلى ما جعله) المعلل (علة) هذا (الأصل وإبداء ذلك) وإظهاره باعتباره علة مناسبة لهذا الحكم وذلك (في معرض قطع الجمع) بين الفرع والأصل في الحكم، ومنع جريان القياس بينهما هو عمل (أهون) وأسهل (من تكليف) المعلل (إقامة الدليل) والبرهان (على) كون ما علل به صالحا للتعليل به وعلى (كونه مغلبا على الظن) باعتبار حاله أنه علة لما أسند إليه من حكم وإنما كان ذلك أهون وأسهل وأفيد لما فيه من كسب زيادة معرفة وبيان لحال ما فيه الكلام، وهذا بين (فإن ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل) ومطالعتها لمعرفة ما يقضى به من أحكام في حقها.

فقد يقول المستدل المعلل: إن الشيء الفلاني محرم -مثلا- بعلة كذا. فيذكر وصفا معينا يراه هو تلك العلة، فيعارضه خصمه بتعليل ذلك الحكم

بوصف آخر. وهذا يفضي إلى النظر في أوصاف أصل ذلك الحكم ومطالعتها لمعرفة أحوالها.

مثال ذلك أن يعلل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر بالطعم. فيعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت. وهذا أمر مفيد في سبيل كسب المعرفة في هذا الشأن (و)أما (المطالبة) المذكورة -وهي مطالبة المعلل بإقامة الدليل على ثبوت كون ما علل به وصفا صالحا للعلية- فإنها (تحسم) وتقطع (سبيل النظر) لاستحالة إقامة المعلل الدليل على ذلك (وترهق) من توجه إليه. إذ تصرف النظر (إلى ما لا سبيل فيه) إلى شيء مفيد ونافع -كما تقدم بيان ذلك- إذ لا تفضي (إلا إلى ارهاق الخصم) الذي توجه إليه (و) إلى (إفحامه) لعجزه عن إقامة الدليل على ذلك وهو أن هذا الوصف -الشبه- يفيد غلبة الظن بكونه علة.

هذا المسلك الجدلي اتباعه في هذا الشأن هو الصواب (والجدل) أمر وضعي إذ هو (شريعة) أي طريقة (وضعها الجدليون) للتوصل بها إلى بناء الأحكام المعرفية (فليضعوها على وجه هو أقرب إلى الانتفاع) في كسب المطالب والأحكام والكشف عما انطوى من جزئيات في موضوع النظر، سواء كانت اعتراضات أو انفصالات أو تنبيهات.

(فإن قيل) بناء الجدل وصوغه هنا على وفق ما ذكرت يترتب عنه إلغاء خصوصية الوصف الذي يصلح أن يكون علة وبذلك يساويه في التعليل به كل وصف (و)هذا أمر بين فإن (وضعه كذلك) -يعني على وفق ما ذكرت من الاكتفاء في التعليل بالجمع بين الفرع والأصل بجامع كيفما كان- أمر (يفتح باب) التعليلات بالصفات (الطرديات) التي أقصى ما يربطها بالأحكام التي تصحبها هو دورانها مع هذه الأحكام وجودا وعدما. وفتح الباب للتعليلات

بهذه الصفات الطرديات (المستقبحة) كما تقدم ذكر ذلك تصرف باطل ولعب ببناء الأحكام (و)لا يخفى أن (ذلك أيضا) أمر (شنيع) كفتح باب هذه المطالبة بل فتح التعليل بما ذكر من هذه الصفات أشنع وأبشع.

(قلنا) جوابا عن هذا: لا ضير من عروض هذا الأمر ولا ضرر فإن بناء القياس على (الطرد الشنيع) المستنكر (يمكن إفساده على الفور) وبأدنى التفات إليه (بطريق أقرب) وأسهل (من) طريق (المطالبة) المذكورة، فمن تمسك بهذا الوصف في التعليل يقابل بنظيره الذي يفسد عليه تعليله (فإنه إذا علل) حكم (الأصل) المقيس عليه (بوصف مطرد) مع الحكم وهذا الوصف (يشمل) من حيث وجوده الأصل و(الفرع فـ)إنه (يعارض ب) ذكر (وصف مطرد يخص) من حيث وجوده (الأصل ولا يشمل الفرع) إذ هو خال منه (فيكون ذلك) الذي ذكر من هذه المعارضة من باب (معارضة) التعليل (الفاسد بـ)نظيره (الفاسد و) إيراد هذا الضرب من المعارضة قدح هادم لتعليل المستدل مدمر له إذ (هو) قدح (مسكت) للخصم (مغلصم) له أي واقع في غلصمته آخذ بها. والغلصمة رأس الحلق، وهذه العبارة كناية عن وقوع هذه المعارضة من الخصم موقع ما يكون واقفا بالغلصمة كعظم أو آخذا بها كخانق باليد لها.

هذه طريقة يتوصل بها إلى إفساد قياس الطرد الشنيع الذي من أمثلته قول بعضهم في أن المضمضة لا تنقض الوضوء: المضمضة اصطكاك الأجرام العلوية فوجب أن لا ينقض الطهارة كالرعد، ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية فهذا الضرب من الهراء يمكن نقضه بذكر شيء من أوصاف الأصل الذي هو الرعد وجعله فارقا يمنع من هذا الإلحاق -إلحاق المضمضة بالرعد- كذكر كون الرعد مسبحا أو كونه انفجارا بين سحابتين: باردة وحارة ونحو ذلك من هذه الصفات الفارقة هنا. وهذا الطريق في النقض (معلوم) يكون (على الفور) ثم إنه سهل قريب الإدراك والتحصيل.

فإذا تقرر هذا متبينا به أن احتمال التعليل بالطرد بمقتضى اتباع هذا الطريق في الجدل لا يضر كما سبق بيان ذلك فإنه يتقرر به (و)يثبت أن الأخذ بـ(ـالاصطلاح عليه) المذكور وهو إغلاق باب هذه المطالبة، وفعل ذلك (كما فعله قدماء الأصحاب) من الأصوليين والفقهاء الشافعية (أولى) من هذه المطالبة (بل) هذا هو الطريق الوحيد هنا اذ (لا سبيل إلى) الاتفاق و (الاصطلاح على) العمل بـ(ـغيره لمن يقول بالشبه) ويجعله مناطا للحكم. هذا هو الطريق الذي يظهر كون اتباعه هو الصواب في هذا الشأن؛ لأنه الطريق المستحسن. (فإن لم يستحسن) العمل بـ(ـهذا الاصطلاح) الذي عليه قدماء أصحابنا، وكان مختارنا هنا (فليقع) الاتفاق و (الاصطلاح على) مسلك السبر لأوصاف الأصل وذلك يتحقق ب (أن يسبر) ويختبر (المعلل أوصاف الأصل و) الطريقة التي يتبعها في ذلك هي ان (يقول لا بد للحكم) الشرعي الذي في الأصل (من مناط) يكون متعلقه (و)هذا المناط يكون (علامة) ظاهرة (ضابطة) لمحل هذا الحكم ومبينة له (و) قد نظرت في هذا الأصل وحصرت صفاته وسبرتها فتبين لي أنه (لا علة ولا مناط) لهذا الحكم (إلا كذا وكذا) بذكر ما يراه من صفة علة ومناطا له. ثم يقول (وما ذكرته) من ذلك الوصف جاعلا إياه علة ومناطا لهذا حكم (أولى) بأن يكون علة ومناطا له (من غيره) مما قد يكون موهما أنه علة، وهو ليس كذلك. (أو) يقول: و(ما عدا ما ذكرته) من ذلك الوصف لا يلتفت اليه (فهو منقوض) بما يرد عليه من القدح فيه (وباطل) كونه صالحا لإفادة التعليل (فـ)إذا سلك المعلل هذا الطريق في بيان مسلكه في هذا التعليل فإنه (لا يبقى عليه سؤال) او مطالبة ببيان أمر آخر متعلق بهذا التعليل (إلا أن) يأتي بأمرين: أحدهما يعلل الحكم باسم محل ذلك الحكم أو يعلل بوصف يخص ذلك المحل وذلك بأن (يقول: مناط الحكم في محل النص) هو (الاسم) يعني هو اسم ذلك المحل نفسه فيجعل الاسمية هي

الصفة الدالة على التعليل، (أو) يقول مناط الحكم هو (المعنى الذي يخص) هذا (المحل) فيجعل الخصوصية علامة دالة على التعليل.

مثال الأول هو (كقوله: الحكم) الشرعي الذي تقرر (في البر) -وهو الربا- علته هو هذا الاسم نفسه أي الربا فيقال كون البر مسمى بالبر هو علة الربا فيه، وعلى هذا فإن هذا الحكم (معلوم) ثبوته فيه بعلته هذه وهي كونه مسمى (باسم البر). هذه هي علته (فلا حاجة) في تعليل هذا الحكم المتقرر فيه (إلى علامة أخرى) تجعل علة له.

فإذا قيل لماذا البر ربوي؟ فإنه يقال في جواب ذلك هو ربوي لأنه بر. هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني هو أن يقول مثلا (في) حق (الدراهم والدنانير) الحكم المتقرر فيها وهو الربا (معلوم) ثبوته فيها (بالنقدية) لأنها هي الصفة (التي تخصها) فلا يشاركها فيها غيرها. يعني في زمانه وذلك قبل ان يظهر ما يسمى بالنقود اليوم التي هي من معادن مختلفة كالنحاس والحديد ومن الورق. هذا هو الأمر الأول. الأمر الثاني أن يدعى أن التعليل للحكم ثابت بوصف آخر. فكان واجبا لذلك أن يذكره باسمه (أو) بما يدل عليه لكنه لم يفعل وذلك بأن (يقول مناط الحكم) هذا ليس هو هذا الذي ذكرته أيها المعلل وإنما هو (وصف آخر) غيره لكني (لا أذكره) لكم ولا أبوح به (ولا يلزمني أن أذكره) مصرحا به. (وعليك) أيها المعلل (تصحيح علة نفسك) يعني عليك أن تصحح العلة التي استنبطتها أنت فإنها فاسدة. هذان هما الأمران اللذان إذا أوردهما المعلل فإنه لا ينجو من إيراد السؤال والمطالبة عليه والنقض.

أما الأمر الأول فإنه سيأتي ذكر أنه مقبول وبيان الطريقة التي يتوصل بها إلى إفساده. (و) أما (هذا) الأمر (الثاني) فهو ليس سوى (مجادلة محرمة

محظورة) وأما الرد على صاحبه فإنه على طرف الثمامة (اذ يقال له) لم هذه المجادلة والتشغيب المنكر فأنت (ان لم يظهر لك) في شأن تعليل الحكم (الا ما ظهر لي) فيه (لزمك ما لزمني) لان هذا هو حكم الله تعالى في حقنا (بحكم) ما صرنا إليه في ذلك من (استفراغ الجهد) وبذل الطاقة (في السبر) لأوصاف محل هذا الحكم (وإن ظهر لك شيء آخر) غير هذا الذي ظهر لي فإنه (يلزمك التنبيه عليه بذكره) وبيانه (حتى أنظر فيه) مطالعا لأحواله (فأفسده) وأبطله إن كانت أحواله تقتضي ذلك. (أو أرجح علتي على علتك) بما به ترجح العلل بعضها على بعض كالتأثير والمناسبة.

(فإن قال) بعد ما سمع هذه المطالبة: إن هذا الوصف الآخر الذي هو مناط الربا عندي في البر (هو اسم البر) نفسه (أو) قال مناط الربا عندي في العين هو (النقدية) لأنها صفة تخصها (فذلك) قول (صحيح مقبول) لما فيه من تعيين العلة وبيانها ولكونه صالحا للنقاش والبحث والنقض ومقتضى هذا التعليل الذي بني على جعل الاسم علة هو أنه لا يجري الربا في الدقيق والخبز وكل ما يؤخذ من البر لأن اسم البر لا يطلق على الدقيق والخبز ولا هو متصور بصورته فلن يعرف حكمه باسم البر فإنه غير البر اسما وصورة ومعنى. وبناء على هذه الحقيقة فإذا ساق الخصم قوله هذا (و)باح به فإن (على المعلل) الذي عارضه هذا الخصم بهذا القول (أن يفسد ما ذكره) من قوله ويبين أنه قول باطل وهذا يتأتى له تحصيله (بان يقول ليس المناط) مناط تحريم الربا في البر هو (اسم البر بدليل) أن هذا الاسم يرتفع عن مسماه هذا ويحل محله اسم آخر ومع ذلك يبقى الحكم. وهذا شيء مدرك في واقع الأمر فـ(إنه) أي مسمى هذا البر (إذا صار دقيقا) يسمى دقيقا فخالف البر في الصورة والاسم. وعلى ذلك يبقى ربويا وكذلك يكون الحال والواقع إذا صار عصيدة (أو عجينا أو خبزا) أو غير ذلك اذ (دام) جريان (حكم الربا) -الإضافة هنا بيانية- وبذلك

يكون معنى هذا القول هو إذ دام جريان الحكم الشرعي في ذلك كله وهو الربا واستمر (وزال اسم البر) وصورته (فدل) هذا كله على أن مناط هذا الحكم الذي هو الربا ليس هو هذا الاسم الذي هو البر كما دل أيضا على (أن علامة هذا (الحكم) وعلته (أمر) يعني وصفا آخر (يشترط فيه) أن يكون موجودا مع (هذه الأحوال) كلها التي يصير اليها البر من العجين والدقيق والخبز. وتشاركها فيه الأصناف الأخرى كالتمر والشعير. وبناء على ذلك فإن ما هو مناسب علة لهذا الحكم هو ما لا يرتفع بتغير هذه الأحوال. وبذلك فان هذا المناسب هو ما يلازم هذه الأحوال (من طعم) وهو ما يطعم أي يؤكل سواء كان مما تقوم البنية به أو لا (أو قوت) وهو ما يقتات وتقوم به البنية (أو كيل) هذا كله مما يتصف بهذا اللزوم (و) لكن (القوت لا يشهد له الملح) بانه مناط الحكم إذ الملح ليس قوتا ومع ذلك ورد التنصيص على أنه ربوي في الحديث النبوي الذي ورد فيه بيان الأصناف الربوية الستة والذي يشهد الملح على أنه مناط هذا الحكم هو الطعم، وبناء على ذلك (ف)ـإن (الطعم الذي يشهد له الملح أولى) بأن يكون مناطا لهذا الحكم.

(و) أما (الكيل) فانه مطرح اعتباره مناطا هنا إذ لا (ينبئ) حاله (عن) تضمنه (معنى يشعر بتضمنـ)ـه جلب مصلحة من (المصالح) المعتبرة او درء مفسدة من المفاسد التي قضى الشارع بدرئها واتقائها. هذا حال هذا المعنى الذي هو الكيل. فهو لا يشعر بما ذكر (بخلاف الطعم) فانه مشعر بذلك؛ «إذ الطعم مقصود من هذه الأشياء، ولأجله فطرت وخلقت؛ ولما ظهر مقصودها شح الناس عليها: فباعوها مقدرا لا جزافا، فتقدير المقصود الخاص علامة، أولى من تقدير ما يجري مجري العاصم للمقصود، والدراهم والدنانير متميزة بمقصودها الخاص: الذي لا يعدلهما [فيه] غيرهما؛ فكون الخاصة علامة للحكم - أغلب على الظن من العدول إلى الوزن المعرف للمقدار، لأجل

المشاحة في المعاملات. الثاني: أن الكيل علامة الإباحة، فيبعد أن يكون علامة التحريم وان اختلف محله، ونحن قد عددنا علامة الإباحة وعلامة التحريم؛ وإحالة تضاد الأحكام على اختلاف العلامات أغلب على الظن من إحالتها على اختلاف المحال، مع اتحاد العلامة. وقد ترجح أيضا بتأييده بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((لا تبيعوا الطعام بالطعام)). والعبارة المحررة لأصحابنا في الترجيح معروفة؛ وهي: أن علتنا سلمت عن المعارضة والمناقضة، واستندت إلى عموم أسمها، ولم تخرج عن حكم أصلها، ولم تتناقض في نفسها، وقد استقصي ذلك في التعاليق. [فلسنا للأطناب فيه، وإنما الغرض التنبيه على طريقه؛ فإن الترجيح من المسالك الجارية في هذه المسئلة المتعينة فيها: في بعض أطرافها]. فإن قيل: [تأيدت] علتهم بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((إلا كيلا بكيل)). قلنا: ذلك مذكور للخلاص [من الربا]؛ وهو معتبر علامة للخلاص والإباحة. فإن قيل: إيجاب المماثلة -في القابل للمماثلة -أولى؛ فليعلم الشرط بإمكان حصوله، فللكيل والجنسية تأثير في إظهار محل الحكم؛ فهو أولى بأن يجعل علامة عليه. ولأن الربا شرع مقرونا بالخلاص، وفي التعليل بالطعم إجراؤه في السفرجل والبطيخ وما لا خلاص فيه. قلنا: لهذا، ضم الشافعي في قول الكيل إلى الطعم، واعتبر اجتماعهما، وقال: قول ابن المسيب في هذا من أصح الأقاويل كما سبق نقله. وهذا قول قوي جامع لجميع أطراف الكلام، فتكون العلامة -على هذا القول -اجتماع الأمرين. ولعله رجع في الجديد عن هذا؛ لأنه وردت أخبار في الربا في حلي الذهب، والخرز الذي يباع عددا. فقد علم النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ طريق بيعه: في عقد اشتمل على خرز الذهب واللآلئ وذكرت الفضة في مسائلة مد عجوة، فعرف به أن المقصود هو المتبع، دون التقدير، وقد قررنا وجه ذلك في مسائلة الحفنة. فإن قيل: فتدواركم على المقصود الخاص، تنبيه على متانة طريق مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في التعليل بالقوت: فإنه الأخص. قلنا: [لولا ورود] الملح:

لكان التعليل به أخص، ولكن عدل الشافعي عنه لأجل الملح. فأما قوله: ما يستصلح به القوت [قوت]، ففاسد: لأنه لا يخلو أما أن يكون علة على حيالها كالنقدية، فيلزم [على مسافة] جواز إسلام البر في الملح، وهو خلاف الإجماع، أو يقال: هو يرجع إلى القوت لاتصاله به بطريق الاستصلاح، وذلك يلزم أن يعدي إلى الحطب والتنور وما يتصل بإصلاح القوت؛ ومهما تعدي إلى ذلك على تبعية القوت، فتعديته إلى الفواكه التي تسد مسد القوت، وإلى الآدام التي تقع تبعا للقوت: كاللحم وغيره -أولى. وعند ذلك يتداعي إلى القول بالطعم. وإذا قال: للملح خاصية ليست لغيره، قلنا: أن لم يكون هو القوت فهو علة أخرى، فليجز إسلام الأشياء الثلاثة فيه، كما جاز إسلام النقدين في الأشياء الأربعة وهو خلاف الإجماع، فلولا الملح لكان ما ذكره مالك أولى وأخص. وعلى الجملة: تعليل الأشياء الأربعة بعلة واحدة، أولى: فإنه إذا [كثرت الأصول، كان ككثرة الشواهد، فإذا] اشتركت في الطعم، كان الطعم مشهودا له من جهة الملح أيضا، فهذا يتبين بطريق الترجيح».

(فهكذا نأخذ في) سبيل إثبات (الترجيح) لما نراه مرجحا في ذلك (ونتجاذب) في هذا السبيل (أطراف الكلام) في هذا الشأن، تلك الأطراف التي هي مركبة من الأسئلة والأجوبة فيسار على هذا المسار إلى تحصيل الرجحان في هذا التعليل ببيان ما هو العلة في ذلك؟

فإذا أدركنا هذا كله (ف)إننا نكون (إذا) على علم بـ(ـالطريق) الذي نسلكه في شأن التعليل وهذا الطريق -كما سبق ذكر ذلك- هو (إما) العمل بمفاد (اصطلاح القدماء) وهو الاكتفاء من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بجامع ثم إحواج المعترض إلى إفساده بالنقض. هذا هو الوجه الأول من هذا الطريق. فإذا تقرر هذا فهو إما أن يؤخذ به (وإما) أن يصار إلى (الاكتفاء

بالسبر) على الوصف الذي تقدم بيانه. (وإما) أن يقضي ويحكم بـ(ـإبطال القول بـ)ـقياس (الشبه رأسا) وعلى وجه الجملة. (و)إما أن يؤخذ بـ(ـالاكتفاء بـ)ـالوصف (المؤثر) وهو (الذي دل النص أو الإجماع) على أنه علة ومناط للحكم المسند إليه. (أو) التمسك بـ(ـالسبر القاطع) وهو الذي يقع بين نفي وإثبات. وهذا الضرب من السبر ما ثبت به أنه علة يكون مجزوما به من حيث دلالته (على كونه مناطا) وعلة (لـ)ـما أسند اليه من (الحكم) فالاحتمال لا يتطرق إلى ذلك. (و) لكن التمسك بهذا المسلك الأخير في التعليل (يلزم منه أيضا) امر يخالف ما عليه الجمهور في هذا الشأن الذي هو التعليل وهذا الأمر هو (ترك) الوصف (المناسب) ومنع كونه علة (وإن كان) وصفا (ملائما) لما بني عليه من حكم ويعرف بأنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. وإذا كان هذا هو ما يقضى به على الوصف بمقتضى هذا المسلك وإن كان مناسبا ملائما (فكيف) يكون حال الوصف (إذا كان مناسبا غريبا؟) وهو الوصف الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع. فهذا بالضرورة يكون تركه أولى بمقتضى ما ذكر.

وعلى الجملة الأخذ بالمؤثر وحده يفضي إلى طرح المناسب، والوصول إلى ذلك قد يكون بالقدح في صحة التعليل به. وهذا أمر ممكن، (فإن لـ)ـمنكر حجية هذا الوصف المناسب (الخصم) المخالف لمن يقول به (أن يقول) في بيان وجه القدح فيه وأنه ليس وصفا يصح التعليل به: أنت أيها القائل بهذا الوصف قد غلب عليك التوهم في حق هذا الوصف إذ تراه وصفا مناسبا حقيقة وهو في واقع أمره ليس كذلك و(إنما غلب على ظنك) ثبوت (مناسبته) لما أسندته إليه من حكم (من حيث لم تطلع على) وصف (مناسب) هو (أظهر) في المناسبة للحكم (وأشد إخالة) لها (مما) يعني من هذا الوصف الذي (اطلعت عليه) من ذلك فاعتقدت أنه مناسب وأنه الأولى بأن يكون علة في محله دون

غيره من الأوصاف التي في ذلك المحل. (وما أنت) في هذا الأمر (إلا كمن رأى إنسانا أعطى) شخصا (فقيرا شيئا) من المال -مثلا- (فظن أنه أعطاه) هذا الشيء (لـ)ـأجل (فقره) وحاجته وإنما قال ذلك (لأنه لم يطلع على أنه ابنه) أو بوه (ولو اطلع) على ذلك (لم يظن ما ظنه) مما ذكر (و) كذلك ما أنت إلا (كمن رأى ملكا قتل جاسوسا فظن انه قتله لذلك) وهو كونه جاسوسا (و) إنما ظن هذا الذي ظنه لأنه (لم يعلم أنه) أي أن هذا الجاسوس (دخل على حريمه) أي السلطان من زوجاته وغيرهن (وفجر) أي زنا (بأهله ولو علم) هذا الرائي قتل الملك هذا الجاسوس (لما ظن ذلك الظن) ولما ورد على ذهنه على الإطلاق إذ لا مثير له على وجه الحقيقة.

هذا ما قد يقدح به هذا الخصم في التعليل بهذا الوصف: الوصف المناسب.

ثم إنه قد يُسترسل في القدح في ذلك فيقال فيه: (فإن قبل من المتمسك بـ)ـالتعليل بالوصف (المناسب أن يقول) في مجرى احتجاجه على رأيه في هذا الشأن: إن (هذا) التعليل بالمناسب قد اتبعت فيه ما غلب على (ظني) في حقه وهو أنه صواب، وقد غلب هذا على ظني (بحسب) ما أفادني به (سبري) اختياري أوصاف محل الحكم (و)ما أثمره لي (جهدي) وطاقتي (واستفراغ وسعي) في مجرى اجتهادي في تحصيل ما هو علة الحكم. فإنه قد يقبل هذا من غيره ممن يتمسك بوصف أضعف في صلاحيته للتعليل من المناسب هذا. فإذا قبل هذا من هذا المعلل بالمناسب (فليقبل ذلك من المشبه) وهو المعلل بالشبه (بل) قد يقبل (من الطارد) وهو المعلل بالطرد (و)في حالة التعليل بما ذكر (يلزم) للقدح في ذلك (إبداء) وإظهار (ما هو أظهر منه) في الدلالة على التعليل والأهلية له ويمضي على ذلك (حتى ينمحق) ويزول (ظنه) أي ظن المعلل بما ذكر من الشبه والطرد.

هذا ما ذكره المصنف هنا في شأن قياس الشبه هذا من حيث ما يسلك فيه من حيث طلب إقامة الدليل عليه من جهة الناظر ومن جهة المناظر أيضا وما انصرف إليه الحديث في ذلك من أسئلة وأجوبة.

وقد اختار المصنف هنا في حال التناظر في شأن التعليل سلوك مسلك إغلاق باب المطالبة بإقامة الدليل على أن هذا المناط الذي هو الشبه مما يغلب على الظن كونه علة، والاكتفاء في مقابل هذا بالجمع بين الفرع والأصل بجامع ما، وإحواج المعترض إلى نقضه.

هذا هو مختاره رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا في هذا الكتاب في أمر التناظر هذا، وشأنه وقد سار في كتابه (شفاء الغليل) على مسلك آخر غير هذا وهو رسم مراسم الجدل مع الفرق على وجه معين أولًا، ثم ذكر ما يراه رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو مختاره وهو هذا الذي ذكره هنا وقد أفاد ذلك كله بقوله: " فما الموظف على المجادل في ابتداء التعليل؟ وبماذا تنقطع عنه المطالبة؟ أيلزم أن يستوفي السبر ويبطل الصفات الفارقة بعد أن يحصرها؟ أم يكتفي منه بالاقتصار على ما أبداه، ويقال: على من ادعى بطلانه، إظهار ما يراه أولى أو مماثلا له، حتى يتكلم عليه، ويجعل الوصف الذي ذكره أول رتبة من مراتب النظر، ومرقاة من مراقيه؛ إلى أن يستنزل عنه بالمعارضة بمثله، أو بما هو أولى منه.

قلنا: ليس هذا السؤال عن مسئلة شرعية، حتى يفتي فيها بتحليل أو تحريم، أو إثبات أو نفين لا كالطرف السابق: فإن النظر فيه يتعلق بقطب ديني عظيم، وإنما هذه مسئلة جدلية؛ والجدليات رسميات واصطلاحات، وكل فريق اصطلحوا على أمر، فالوجه أن يساعدهم الواحد الفرد، ويندس في غمارهم، ويكلمهم بمعتادهم، هذا هو الأصل بعد استمرار العادات، وترسخ الاصطلاحات.

نعم: لو سئلنا عن أولى ما يصطلح عليه، وأليقه بمقصود الجدال ومصلحته؛ فقد نبدي فيه ما نبديه، فنقول: أما الذين ذهبوا إلى [أنه لا يقبل] إلا المؤثر -وهو المراوزة وأهل سمرقند في عصرنا هذا- فلا يقطعون المطالبة إلا بإبداء التأثير؛ وقد يطلق الإنسان فيما بينهم الإخالة، فتنفر طباعهم، [وتشمئز نفوسهم] لرؤيتهم في كتاب أبي زيد -أن الإخالة باطلة في الجدال.

فطريق المناظر معهم، أولا: أن يهجر لقب الإخالة، ويسمي مخيلة: مؤثرا؛ ووجه الإخالة: تأثيرا، ويظهر الإخالة بلقب التأثير، فيروح عليهم -بعد التلقيب بهذا اللقب- كل ما سميناه مخيلا مناسبا، كما [تقدم التفصيل فيه]. فمن استمسك -مع هؤلاء- بعلامة لا تناسب، ولم تقطع المطالبة عنه- فطريقه: أن يقيم البرهان الأصولي على جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب، كما قدمناه، فيبتدئ بالإيماء، والإضافة اللفظية، ثم ينحدر إلى الحكم عقيب الوقائع، ثم إلى الطرد والعكس، ثم إلى الشبه، وهو: إعلام الحكم بعلامة لا تناسب. أو يضرب لهم الأمثال نقلا عن الأئمة، ويقرر طريق الظن وثورانه من الوصف الذي لا يناسب، كما تقدم في مسئلة علة الربا-: إن صادف من نفسه منة التقرير، وساعدته حشمة: يستميل [بها] أساعهم للإصغاء إلى كلامه، إلى أن ينهيه إلى تمامه. فإن لم يجد هذه المنة، ولم تساعده هذه القوة [والحشمة] فليكلمهم بلسانهم، وليلقب كل ما سنح له-: من الخيالات البعيدة الإقناعية- بلقب التأثير؛ فيروج عليهم الغث والسمين، والنازل والثمين؛ وتنقطع عنه المطالبة وينغمس في غمرة المسئلة.

وإن جرت المناظرة مع فريق: يجوزون التعليل بغير المؤثر؛ فهؤلاء -أيضا- ينقسمون:

فأهل بغداد وسائر العراقيين، يلقبون هذا الجنس: بقياس الدلالة؛ فإذا ذكر وصفا غير مؤثر: فليلقبه بهذا اللقب، ليقطع المطالبة عنه.

وإن جرت المناظرة بنيسابور -[ومجامعها- في غالب الأمر، غاصة بالمتلقفين] من أستاذنا إمام الحرمين- قدس الله روحه- فليذكر من الأوصاف غير المناسبة، ما يراه سديدا: غالبا على الظن، سليما عن المعارضة؛ وليلقبه بلقب الشبه، وإياه والاعتراف بأنه طرد؛ فيعظم ثوران المستمعين وإنكارهم عليه، وتنفر عنه الطباع، وتنبو عن كلامه الأسماع؛ بحيث لا يصغى بعده إلى كلامه، ولا يزاد على الاستهزاء والتهجين، وليروج عليهم كل وصف طردي لا يناسب، بلقب الشبه [فهو رائج]؛ ولا تتوجه عليه إلا مطالبات بيان وجه التشبيه. فإذا أخذ في كلامه، وقرر وجه الجمع، وذكر: أنه لا فارق إلا كيت وكيت وهي باطلة، وأن لا مسلك للقول بالتشبيه إلا هذا- تلقى ذلك منه بالقبول، وانقلب الاستبعاد من جملتهم إلى المطالب، فهذا هو الطريق في [مجاملة هؤلاء الفرق ومجادلتهم].

ولو أحدث محدث رسما آخر، وأراد قطع المطالبة عن نفسه، بمجرد التعليل- لم يصغ هؤلاء إليه؛ وإنما يتلقاه بالقبول طوائف من المشايخ: هجروا وهجر كلامهم، وشهروا بالانفكاك عن التحقيق، بمصيرهم إلى القبول بنوع من التعليل: لا يناسب، ولا يؤثر. فإذا كانت المسئلة رسمية، فعلينا أن ننبه على المراسم، وطريق مكالمتهم. وقد فعلنا ذلك.

فإن قال قائل: هذه حكاية مراسم [الجدال] مع التنبيه على المراشد في مجادلة هؤلاء الفرق؛ [فما الذي ترونه أليق] بمصلحة المجادلة: الاشتغال بالاعتراض على كل طرد يذكر، أو المطالبة بإظهار الوجه الذي منه استقى غلبة الظن؟

قلنا: المعهود من عادة المشايخ -في الأعصار السابقة [على هذا العصر]- الاشتغال بالاعتراض، دون الجمود على المطالبة، فكانوا يسمعون كل قياس ذكر، اشتمل على جمع بين فرع وأصل برابطة؛ [و] كانوا ينقضونه: أن كان

منقوضا؛ ويقابلونه بما هو أولى [منه] من أوصاف الأصل: إن كان مقابلا. وهذا هو الواجب في مصلحة الجدال.

وبيانه: أن الجدال لا يخلو أما أن وضع لمقصود الأفحام والإلزام، ومؤاخذة الخصم في مضائق الخصام؛ أو [وضع] لإبداء [مستند فتوى المجتهد] الذي يحل الاعتماد عليه في الفتوى.

فإن وضع لإبداء مستند المذهب: فينبغي أن لا تقطع المطالبة عمن أبدى مناسبا أيضا؛ بل يكلف أن يسبر أوصاف الأصل وما يقدر فيها: من مخيلات؛ ثم يسبر الأصول التي تقدر ناقضا؛ ثم يسبر المعارضات بطرقها، ويبين سلامة ظنه عنها، فهو الذي يجوز الاعتماد عليه في الفتوى. وهذا ما أوجبه القاضي [أبو بكر] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كل مسئلة على كل معلل؛ وقال: ما لم يسبر سائر المعاني والمفسدات، ولم يدفعها- لا يستقر قدمه.

وهذا قد اتفق أهل الأعصار على خلافه في مصلحة الجدال؛ لأن الجدال معاونة على النظر، ومصاولة بأسلحة الخواطر والفكر؛ ولو وظف على المعلل ذلك في الابتداء: لم يبق للخصم كلام؛ وانبث الأمر من غير جدوى.

وإذا بطل هذا المأخذ، فنقول: الجدل موضوع لتنقيح الخواطر وامتحانها بالتداور على درجات الفكر؛ ولإفحام الخصم، وقطعه بالإلزامات، ولذلك أجمعوا على قبول التعلق بمناقضات الخصم. وتعلق فريق بالتركيبات- وهم الأكثرون- ولم يجوزوا للمعترض أن يمنع النقض ويدل عليه. إلى غير ذلك: من أمور لا تخفى. فوجب- على الضرورة- رعاية مصلحة الجدال. فنقول الآن: كل طرد ذكره المعلل فهو مسموع؛ ثم هو مردود بطريقة: إن كان مردودا. ولابد وأن يذكر وجه رده بالنقض: إن كان منقوضا؛ أو بالمقابلة بفاسد يقاومه: إن كان فاسدا؛ أو بالمعارضة بتحكم يساويه: إن كان تحكما. حتى يجتزئ

المعلل الطارد المفحش في طرده على قرب، ولا يطول الخصام بالمطالبة بإبداء وجه غلبة الظن، وتنازعهما في أن هذا مغلب أم لا، وتحاكمهما إلى أهل المجمع مع افتراق القرائح فيه. وهذا ما عهد من الأولين"[1].

(وهذا) ما يتعلق ببيان شأن النظر والتناظر في مجرى التعليل هذا، والبحث في أحواله وما يرد عليه من سؤال. وإذ قد نجز هذا فإنه قد أدرك به على وجه الجملة والتفصيل (تحقيق قياس الشبه) وبيان ماهيته (و) إيراد (تمثيله) يعني التمثيل له بصور فقهية (و) سوق (دليله) الموجب لصحة كونه قياسا فقهيا معتبرا يسوغ التعبد به. هذا ما أوردناه في كلامنا هنا على قياس الشبه هذا (أما تفصيل المذاهب) الأصولية المختلفة الموضوعة (فيه و) كذلك (نقل الأقاويل المختلفة في) سبيل (تفهيمه) وبيان حقيقته (ف)إني (قد آثرت) أي اخترت (الإعراض عنه) وتركه (لقلة فائدته) التي تتعلق بالمادة الأصولية نفسها. (فمن عرف ما ذكرناه) وأوردناه مبينا في الكلام السابق المعروض في هذا المقام (لم يخف عليه غور ما سواه) وما انطوى فيه من مادة معرفية ونظرية على الجملة (ومن طلب الحق من أقاويل الناس) وآرائهم (دار رأسه) واضطرب فهمه (وحار عقله) لأن كل قول يتضمن ما يخالف متضمن غيره. ولا منجاة من هذا الدوار والحيرة إلا بطلب الحق من الأدلة والبراهين التي توصل إليه فيتحقق بها دركه وتحصيله.

(و)على كل فإني (قد استقصيت) سوق (ذلك) كله وايراده (في)كتاب (تهذيب الأصول). وهذا الكتاب المتداول بين الناس اليوم أنه مفقود وقد يكون مفقودا من زمان بعيد؛ لأنه لم ينتشر النقل عنه، بل لم ينقل عنه في الكتب الأصولية المعروفة المتداولة اليوم بأيدي الناس شيء على ما رأيت بخلاف كتابه المنخول والمستشفى هذا فالنقل منهما غزيز وكثير.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٣٧٨، إلى: ٣٨٤).

هـذا هـو منتهى الكلام في هذا الطرف الأول المعقود في بيان حقيقة الشبه وأمثلته.

ونحن نرى ذكر مذاهب الناس في هذا القياس تتميما للفائدة، وفي ذلك نقول:

المذهب الأول: أنه حجة، وهذا قد حكاه القرطبي عن أصحابه وعن الشافعية. وقال شارح العنوان: إنه قول أكثر الفقهاء. وقال في القواطع: إنه ظاهر مذهب الشافعي. وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه.

وهذا أيضا مذهب مالك وأبي حنيفة كما تقدم بيانه وتقريره.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة. قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وصار إليه أبو زيد ومن تبعه، وذهب إليه أيضا أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي، وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي والشيرازي والقاضي أبو الطيب، كما نقل في البحر، وأبو بكر الصيرفي والقاضي ابن الباقلاني، لكن هو عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق صالح لأن يرجح به، وبه جزم القاضي أبو بكر في باب "ترجيح العلل" من كتاب التقريب. وقال إلكيا: وربما تردد القاضي أبو بكر في تصانيفه في إبطال الشبه فقال: إن لم يبين مستند ظنه كان متحكما، وإن بين كان مخيلا.

المذهب الثالث: ذكره الزركشي في البحر وهو: إن تمسك به الناظر، أي المجتهد، كان حجة في حقه إن حصل غلبة الظن، وإلا فلا. أما المناظر فيقبل منه مطلقا[1].

هذا ما يتعلق ببيان هذه المذاهب باختصار، وبهذا ينتهي الكلام على هذا الطرف.

---

(١) ينظر البحر المحيط ٧/ ٢٩٨.

(الطرف الثاني في بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها)

يعني هذا هو (الطرف الثاني) من الباب الثالث الموضوع للكلام على قياس الشبه، وهذا الطرف الثاني معقود وموضوع (في بيان) صورة (التدريج) للنظر (في منازل هذه الأقيسة) المذكورة ومراتبها طلبا لتصنيفها ثم تقديم أعلاها على ما دونه على الترتيب، وسيكون بدء هذا العمل (من أعلاها إلى) ما بعده ثم (إلى) ما هو (أدناها) وأضعفها.

والعلو والدنو في هذه الأصناف يكون على حسب درجة شهادة الشارع لجامعها بالاعتبار. فما قويت هذه الشهادة في حقه كان قويا، وما ضعفت في حقه كان ضعيفا. وأما ما عدمت هذه الشهادة في حقه بحيث لم يتضمن ما يُلحقه بجنس ما يعتبره الشارع من هذه الأقيسة فهو ملغى اعتباره.

(و) بناء على هذا المعيار والميزان ثبت أن أضعف هذه الأقيسة (أدناها) باعتبار علته هو قياس (الطرد) وهو القياس (الذي) بني على وصف يربطه بالحكم المسند إليه الاطراد، ومعنى ذلك أنه يطرد وجوده مع الحكم ويدور معه وجودا وعدما. فإذا وجد الحكم وجد وإن عدم الحكم عدم. وهذا الضرب من القياس (ينبغي ان ينكره كل قائل بالقياس) وأن يطرحه لأنه باطل وقد تقدم ايراد بيان وجه كونه باطلا وفاسدا، وذكر ما يقضي بذلك من الأدلة على ما ترجح عند المصنف هنا. هذا هو الأدنى من الأقيسة وأضعفها.

(و)أما (أعلاها) باعتبار علته وأقواها بناء على أن مفهوم الموافقة ليس من الأقيسة فهو (ما) يعني القياس الذي يكون فيه الفرع (في معنى الأصل) إذ يساويه في معناه الذي هو مناط حكمه فيه ولا يكاد يوجد فرق معتبر بينه وبين ذلك الفرع في ذلك المناط. وهذا قد يعبر عنه بالقياس بنفي الفارق.

مثاله قياس الأمة على العبد في سراية العتق وقياس العبد على الأمة في تشطير الحد، وهذا الضرب من القياس هو (الذي ينبغي) ويجب (أن يقر به كل منكر للقياس) وذلك لقوته وشدة ظهوره، حتى إن إنكاره قد يعد عنادا ومكابرة. هذا هو الأعلى من الأقيسة والأول هو الأدنى.

وإيضاح هذا (وبيانه) يتحقق بأن نقول: (إن القياس) الفقهي هذا كما هو معلوم. (أربعة أنواع) وهذه الأنواع متفاوتة في مراتبها فكان عن ذلك وقوع هذا القياس على مراتب:

فأعلاه هو ما كان الجامع فيه هو الوصف (المؤثر) وهو ما أظهر الشارع أو الإجماع تأثير عينه في عين حكمه، وهذا هو الذي يجري فيه نفي الفارق السابق ذكره. (ثم) يليه القياس الذي يكون الجامع فيه هو الوصف (المناسب) وهو المعبر عنه بالمناسب الملائم فيما سبق والمراد به ما أظهر الشارع تأثير جنسه في جنس الحكم المسند إليه. (ثم) يلي هذا قياس (الشبه) وهو ما يظن أن الجامع فيه متضمن لمعنى مناسب للحكم المسند إليه، وإن كان ذلك المعنى مجهولا لنا. (ثم) يليه قياس (الطرد) وهو ما كان الجامع فيه هو الطرد المتقدم بيان المراد به.

(و) الوصف (المؤثر) الذي أقصده هنا هو ما (يعرف كونه مؤثرا بـ) مقتضى (نص) شرعي دل على ذلك (أو) بانعقاد (إجماع) على أنه علة الحكم المسند هو إليه (أو) بمقتضى مسلك (سبر) وتقسيم (حاصر) لما قد يكون علة من وصف في محل هذا الوصف المجعول علة.

ومعنى المؤثر هنا أوسع من معناه الذي فسره به فيما سبق إذ جعله هناك قسما من أقسام المناسب، وهنا أدرج فيه ما كان مدركا بالسبر والتقسيم، وهو في الغالب لا يكون إلا مناسبا، فجعل المناسب بهذا من أقسامه. هذا هو ظاهر كلامه.

نعم يمكن أن يقدر المناسب هنا قبل هذا التقسيم الذي مضى عليه هنا ولكن ذلك سيكون بتكلف إذ الظاهر من كلامه أنه يقسم المؤثر.

وعلى هذا المعنى استرسل في تفصيل القول فيه وبيان متضمنه قائلا: (وأعلاها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره في الحكم؛ أي الذي عرف اضافة الحكم إليه وجعله مناطا وهو) يعني هذا الوصف المؤثر (باعتبار النظر إلى) ما قد يعرض له وللحكم من صفات عينية أو جنسية وهذه الصفات هي إما (عين العلة، و) إما (جنسها) أي العلة (و) إما (عين الحكم و) إما (جنسه أربعة) وهذا بين بمقتضى القسمة الجارية فيه (لأنه) أي لان هذا الوصف (إما ان يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم) المسند إليه مثاله الصغر فإن عينه مؤثر في عين الحكم المسند إليه وهو الولاية في المال هذا هو النوع الأول.

(أو) يظهر (تأثير عينه) أي الوصف (في جنس ذلك الحكم) المسند إليه. مثاله امتزاج الأخوة فإنه معتبر في التقدم في الإرث، فقيس عليه التقدم في ولاية النكاح. وفي صلاة الجنازة هذا هو النوع الثاني.

(أو) يظهر (تأثير جنسه) أي جنس ذلك الوصف (في جنس ذلك الحكم) المسند لهذا الوصف مثاله: جنس الجناية المعتبر في جنس القصاص لاشتماله على قصاص النفس وغيرها كالأطراف. أما التعليل به فهو كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في قياس المثقل على المحدد في القصاص. هذا هو النوع الثالث.

(أو) أن يظهر (تأثير جنسه في عين ذلك الحكم) المسند إليه. مثاله المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فإن الشارع اعتبرها في عين سقوط القضاء في الركعتين من الرباعية فسقط بها القضاء في صلاة الحائض قياسا.

هذه هي الأنواع الأربعة قد سيق ذكرها فيما سلف في مجرى الكلام على قياس العلة. وأعيد ذكرها هنا على وجه الجملة.

وإذا نجز هذا الذكر لهذه الأقيسة على هذا الوجه فلنصر إلى إيراد مزيد بيان لها قائلين عطفا على ما سبق. إن لقب القياس يعين اسمه بحسب حالة تأثير هذا الوصف (فإن أظهر تأثير عينه) اي عين هذا الوصف (في عين) وذات (ذلك الحكم) المسند اليه (ف)إن القياس المبني عليه (هو الذي يقال له) في الاصطلاح الأصولي المؤثر -بمعناه الذي فسر به في مجرى الكلام على قياس العلة-، ويقال للفرع فيه: (إنه في معنى الأصل) الذي قيس عليه (و) هذا الضرب من القياس (هو) المجزوم بكونه صحيحا (المقطوع به) وهو (الذي ربما يعترف به منكرو القياس) ويقرون به وإنما كان هذا القياس بهذه المرتبة من القوة (إذ) بعد نظرك فيه واستطلاعك أحوال أركانه (لا يبقى) لك في ذهنك (بين الفرع والأصل) فيه (مباينة) أي اختلاف في صفاتهما وأحوالهما (إلا) في أمر واحد وهو (تعدد المحل) الذي هو ظرف هذه الصفات والأحوال. كالخمر والنبيذ، فالأول محل والثاني مثله. واختلاف المحل هنا وتعدده لا يضر إذ ما عليه المدار هنا في تحقيق الوحدة هو عدم المباينة والاختلاف في الأحوال والصفات المؤثرة في الحكم وهو أمر معدوم هنا في هذا الضرب من القياس.

وبناء على هذا يصار إلى إلحاق الفرع بالأصل في هذا القياس بلا تردد (فإنه إذا ظهر) بالدليل القاضي بذلك (أن عين السكر) يعني السكر عينه (أثر) بشهادة الشارع (في تحريم عين الشرب في الخمر) في هنا بمعنى اللام يعني الشرب للخمر وإذ قد ثبت ذلك في الخمر (ف)إن (النبيذ ملحق به قطعا) وعلى جزم. (و) هكذا يكون الحكم في كل ما ظهر فيه تأثير عين الوصف في عين الحكم ف(إذا ظهر أن علة) ثبوت (الربا في التمر) هي (الطعم ف)إن (الزبيب ملحق به) في ذلك وهو كونه ربويا وهذا الحكم ثابت به (قطعا) وجزما وإنما قلنا بثبوت القطعية في هذا الحكم اذ لا فارق بين التمر والزبيب في شيء

يكدر وحدتهما في هذا الحكم فالكل طعم كما لا فارق بين النبيذ والخمر في ذلك فالكل مسكر. وأنت إذا نظرت في هذه المواضع تجد الأصل وفرعه فيها متحدين في الوصف الذي هو الجامع بينهما وفي صلاحية هذا الوصف للتعليل فيهما وهذا يقضي باتحادهما وهكذا كل أصل وفرع من هذا الصنف (إذ لا يبقى) أي اختلاف بين هذه الفروع والأصول (إلا اختلاف عدد) الذوات و(الأشخاص التي هي مجاري المعنى) يعني المواطن التي يجري فيها هذا المعنى الذي هو هذا المناط وهي محالّ هذه الأحكام ومن هذه الاشخاص البر والزبيب والخمر والنبيذ وما أشبه ذلك. ولا اختلاف بين هذه الفروع والاصول إلا اختلاف الذوات والاشخاص التي هي مجارى ومحال ومواطن المعنى الذي هو الجامع في هذه الاقيسة وبهذا تكون هذه المجاري هي محال هذا المعنى وكذا ما يفيده من حكم على وجه بين ظاهر (ويكون) عموم أثر (ذلك) المعنى -فيما يقضي به من حكم فيها وكذا ما في معناها- ظاهرا ظهورا (كظهور اثر الوقاع) عن عمد نهار رمضان (في ايجاب الكفارة على) ذلك (الاعرابي) الذي انتهك حرمة صوم رمضان بهذا الفعل هذا هو المؤثر الأول في المرتبة فإن هذا الحكم عام له ولغيره ما كان قد صدر عنه هذا المعنى الذي هو الوقاع وإنما قلنا انه عام لهذا الاعرابي ولغيره ممن هو في معناه (اذ يكون الهندي والتركي) وغيرهما (في معناه) وحالته التي اقتضت هذا الحكم وأوجبته إذا أتوا بهذا الفعل فإنه يحكم عليهم بهذا الحكم نفسه.

المؤثر (الثاني) وهو دون المؤثر الاول (في المرتبة) والدرجة وهذا الضرب من المؤثر يعرف بـ(ـأن يظهر) باعتبار الشارع وحكمه (تأثير عينه في جنس ذلك الحكم) المسند اليه، وذلك (كتأثير) اجتماع (اخوة الاب والام في) وجوب (التقديم في الميراث) فالأخ الشقيق يقدم على الاخ للاب فيسقطه ، وإذا كان هذا الحكم متقررا في الإرث للشقيق (فـ)ـإنه (يقاس عليه) تولي

(ولاية النكاح) فيحكم للأخ الشقيق بالتقديم في ولاية نكاح اخته الشقيقة على اخيها لأبيها. وهذا الحكم إنما أثبت بالقياس -كما ترى- (فإن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة) وتوافق (في الحقيقة) وهي الحقيّة، (فإن هذا) وهو الارث (حق وذلك) وهو الولاية (حق) ايضا. وإنما كانا معا حقا لانهما فرضا من الله تعالى، فحق ثبوتهما.

(فهذا) الوصف الذي وقع التمثيل له بازدواج الاخوة هو -كما تقدم ذكر ذلك- (دون) الوصف (الأول) وإنما كان هذا دون الأول (لأن المفارقة) والانفصال (بين جنس وجنس) آخر أمر (غير بعيد) وإن فيما اشتركا فيه. بل هو أمر محتمل، وجريانه في الواقع مما هو مشاهد مدرك بالعيان بل ذلك هو الأصل في الأجناس الحسية والمعنوية. وهذا (بخلاف المفارقة) والانفصال (بين محل ومحل) فإنهما (لا يفترقان أصلا فيما) من الصفات والأحوال (يتوهم أن له مدخلا في التأثير) في الحكم، وذلك كالطعم والسكر في المثال الأول.

أما مثال تأثير العين في الجنس فهو ما تقدم في مجرى الكلام على هذا الوصف الثاني.

هذا بيان هذا الوصف الذي في المرتبة الثانية، وبيان ما يتعلق به.

أما المؤثر (الثالث) وهو دون هذا الثاني (في المرتبة) والدرجة فإنه يميز عما عداه من هذه الأوصاف المؤثرة الأخرى بـ(أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم) المسند إليه وذاته، وذلك (كإسقاط قضاء) وجوب (الصلاة على الحائض تعليلا) لذلك (بـ)ـوجود (الحرج والمشقة) الجالبة للرخصة. والتعليل بهذا مما هو متقرر في الشرع (فإنه) قد (ظهر تأثير جنس الحرج) والمشقة (في اسقاط قضاء الصلاة) هذه (كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين) من الصلاة الرباعية (الساقطتين بـ)ـتشريع (القصر) الثابت بكتاب الله تعالى.

(وهذا) الضرب من الوصف -المناط- (هو الذي خصصناه) في مجرى الكلام على قياس العلة (باسم) الوصف (الملائم) لملائمته لتصرفات الشارع في بناء الأحكام.

(وخصصنا اسم المؤثر بما) من الوصف قد (ظهر تأثير عينه في عين الحكم) وكل هذا قد سبق ذكره والتمثيل له. ومن الناس من يعبر عنه بتأثير نوعه في نوع الحكم. ولا مشاحة في الاصطلاح. هذا ما يتعلق بهذا الوصف المؤثر الواقع في المرتبة الثالثة. (وأما) الوصف المؤثر (الرابع) الواقع (في المرتبة) الرابعة هنا فإنه (ما) يعني الوصف الذي (ظهر) من تصرفات الشارع في بناء الاحكام (تأثير جنسه في جنس الحكم) المسند اليه (و) هذا الضرب من المناط (هو الذي سميناه) فيما سبق (المناسب الغريب) وقد تقدم تعريفه بانه الذي لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع وهو لكونه يخالله ما قد يعد مصلحة مما قد يقبل (لأن الجنس الاعمّ للمعاني) التي تؤخذ عللا وتعتبر مناطات للأحكام هو (كونها مصلحة) والمراد بها ما قد يكون به تحصيل منفعة أو لذة أو تكميلها او تكثيرها. (و) الوصف (المناسب) لما بني عليه من حكم (مصلحة) لأنه يفضي العمل بحكمه هذا إلى درك منفعة أو لذة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها.

(و) من الامور الثابتة في هذا الشأن ان الشارع يراعي مصالح الخلق اذ (قد ظهر أثر) رعاية تحصيل (المصالح في) بناء (الاحكام) الشرعية، وإنما قلنا بظهور هذا الأمر (اذ عهد من الشرع) الحكيم (الالتفات إلى) تشريع ما يجلب (المصالح) للخلق رحمة ولطفا بهم. وإذا استصحبنا معنا هذا الأمر (ف)إننا قد نلفي أنه (لأجل هذا الاستمداد العام) والأخذ المطلق (من ملاحظة الشرع) واعتباره (جنس المصالح) البشرية في تشريع الأحكام (اقتضى ظهور المناسبة) في وصف ما (تحريك الظن) بكونه علة ومناطا للحكم الذي يرى أنه يناسبه.

(ولأجل شمة) مدركة (من) الميل و(الالتفات إلى) اعتبار (عادة الشرع) هذه (ايضا افاد الشبه الظن) بكونه علة ومناطا لما قد يسند اليه من حكم يرى انه يناسبه، وإنما قلنا بأن الشبه يفيد الظن بما ذكر (لأنه عبارة عن أنواع من الصفات) يجمعها هذا اللقب الذي هو الشبه وهذه الصفات قد (عهد من) تصرفات الشارع في بنائه (الشرع ضبط الاحكام) وتعليقها (بجنسها) أي بجنس هذه الصفات.

وأمثلة هذا الضرب من الصفات في كتب هذا الفن مسطورة منبه عليها وذلك (ككون الصيام فرضا) فإنه وصف شبه (في مسألة) اشتراط (التبييت) له من الليل وقد تقدم ذكر هذا المثال بعبارة أنه صوم مفروض فافتقر إلى التبييت كالقضاء هذا هو المثل الأول.

(و)المثال الثاني هو (ككون الطهارة تعبدا موجبها في غير محل موجبها) فإن هذا وصف شبه في مسألة اشتراط النية في الوضوء وقد تقدم ذكر هذه المسألة ايضا بعبارة "طهارة موجبها في غير محل موجبها فتفتقر إلى النية كالتيمم". وهذا يوهم الاجتماع في مناسب وهو مأخذ النية وان لم يطلع على ذلك المناسب. هذا هو المثال الثاني.

(و)من هذه الأمثلة أيضا (كون) الأرش (الواجب بدل الجناية) الواقعة (على) المجني عليه (على الادمي) كالأرش الكثير وهذا القياس جار (في مسألة ضرب القليل) من الارش (على العاقلة) وتوزيعه عليهم كالأرش الكثير. وقد تقدم ذكر هذا المثال بعبارة (أن قليل ارش الجناية يضرب على العاقلة لأنه بدل الجناية على الآدمي كالكثير).

هذه جملة من أمثلة هذا المناط الذي هو الشبه وهذه الجملة كلها في مناطاتها رائحة المناسبة لما أسند اليها من حكم وإن كان ذلك يظن أنه في أوصاف تضمنتها وإن لم نطلع عليها.

وهذا (بخلاف) الأوصاف الطردية مثل (بناء القنطرة على الماء) دون الخل الذي جعله مناطا للحكم من قال: الخل مائع لا تبنى عليه القناطر ولا يصاد منه السمك فأشبه الدهن والمرقة فلا يتطهر به. وهذا الوصف (وأمثاله من الصفات) مما لا تأثير فيه ولا مناسبة باي وجه من الوجوه (فإن الشرع لم يلتفت) في تشريع الاحكام (إلى جنسه) وبناء على ذلك لا يصح ولا يسوغ التعليل به لأنه -كما سبق ذكر ذلك- ليس مما هو مألوف التفات الشارع إليه في شرع الأحكام.

(و) هذا بين من حاله اذ الوصف (المألوف من عادة الشرع) التفاته اليه (هو) الوصف (الذي يعرف مقاصد الشرع) ويفضي بناء الاحكام عليه إلى تحصيلها. (و)هذه (العادة) الشرعية (تارة تثبت في جنس) وقد تقدم التمثيل لذلك (وتارة تثبت في عين) يعني في نوع لأنه المراد بالعين هنا لأن الاعيان لا تتعدد، وقد تقدم التمثيل لهذا أيضا.

هذا بيان هذه الأقيسة من حيث مراتبها ودرجتها، وبيان المناطات التي تبنى عليها وخصائص كل مناط التي تميزه عما سواه وبمقتضى هذا التفاوت في مراتب هذه الاقيسة لا يعمل بأحدها إلا إذا عدم ما هو أقوى منه وأعلى.

فقياس العلة لا يقدم عليه غيره ما وجد فلا يصار إلى ما دونه حتى يعدم، وكذلك ما هو الاعلى من هذه الأقسام فإنه يقدم على ما دونه. وقد بينا ما هو الأعلى وما هو الأدون فيما سلف. هذا ما يتعلق بأقسام هذه الأقيسة من بيان لها ولمضامينها. وقد تقدم في مجاري كلامنا هذا ذكر الجنس ووقع ربط الأحكام به فاشتدت الحاجة إلى ضبطه وبيان المراد به. فلنصر إلى عقد فصل في تحصيل ذلك قائلين:

فصل

قد تقدم -كما سبق بيان ذلك- ذكر لفظ الجنس في ضمن ما يراعيه الشارع في شأن التعليل هذا وهو لفظ يتردد الذهن في تحديد معناه هنا والمراد به فحق بيانه (ثم) سوق ذكر أقسامه. وفي سبيل تحصيل هذا الأمر نقول:

اعلم أن (للجنسية) التي يتعلق بها هنا النظر وهي جنسية الحكم وجنسية المناط هي كسائر الجنسية فإنها هي (أيضا) على مراتب كما أن للأقيسة كذلك (مراتب). ومراتب الجنسية هذه (بعضها أعم من بعض) آخر منها، وهذا يكون نوعا لهذا الذي هو أعم منها الذي يسمى بالجنس العالي، (و) كما يكون بعضها أعم يكون (بعضها أخص) من بعض آخر فتجري في هذا الأخص النوعية إذا قوبل بهذا الذي هو فوقه بالأعمية إذ يصير هذا جنسا له لأنه أعم منه (و) ينتهي هذا الأخص إلى جنس هو أدنى (إلى العين) يعني النوع الأدنى الذي يعبر عنه بنوع الأنواع و(أقرب) منه إلى الجنس، وإنما كان هذا الجنس كذلك، إذ ليس تحته إلا ما قد يعتبر أفرادا له. هذا هو القول الجملي في شأن هذه الجنسية.

وأما القول التفصيلي فيه (فـ)ـإن ذلك يتحقق بأن يقال: (إن أعم أوصاف الأحكام) هو (كونه حكما) على وجه الإطلاق (ثم ينقسم إلى تحريم) وهو اقتضاء الترك اقتضاء جازما (وإيجاب) وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما (و) إلى (ندب) وهو اقتضاء الفعل اقتضاء غير جازم (وكراهة) وهي اقتضاء الترك اقتضاء غير جازم. هذه هي أقسام الحكم (و) هذه الأقسام هي أيضا تنقسم إلى ما تركبت منه من أقسام فـ(ـالواجب -مثلا- ينقسم إلى) واجب هو (عبادة) كالصلاة (و) إلى واجب (غير عبادة) كوجوب الشروط والأركان في العقود. (و) مضيا على نفس السنن (العبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة) كالزكاة والصوم. (والصلاة تنقسم إلى فرض) كالظهر والعصر (ونفل) كصلاة الضحى

والرواتب. والنفل ينقسم إلى مؤكد كصلاة العيد وغير مؤكد كالنوافل العامة، وهكذا إلى أن ينتهي التقسيم إلى الأفراد والجزئيات. وهذا الذي يجري في الواجب من التقسيم هو الذي قد يجري في غيره من الأحكام الأخرى وإن كان الاختلاف واقعا في عدد الأقسام المنطوية تحت كل حكم منها.

هذا ما يتعلق ببيان مراتب الأحكام وكيفية إبراز ما تحت كل حكم منها.

أما مراتب هذه الأوصاف التي تجعل مناطات لهذه الأحكام فإنها سياتي بيانها لكن قد تصنف من حيث ما علل بها من جنس هذه الأحكام ونوعها وبذلك فإنها ترتب على وفق هذه الأحكام، فالأخص من هذه الأوصاف هو ما ظهر تأثيره في الحكم الأخص، وهكذا الأعم من هذه الأوصاف فإنه هو ما ظهر تأثيره في الحكم الأعم (وما) يعني والوصف الذي (ظهر تأثيره) باعتبار الشارع له ، وهو إيراده الحكم على وفقه (في) الصلاة (الفرض) هو (أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة) لأنها تشمل الفرض والنفل فهي أعم من الفرض (وما ظهر تأثيره في الصلاة) يكون (أخص مما ظهر تأثيره في العبادة) لأن العبادة تشمل الصلاة وغيرها (و) أما (ما ظهر تأثيره في العبادة) فإنه (أخص مما ظهر) أثره (في جنس الواجبات) إذ الواجب أعم من العبادة إذ يشملها وغيرها كالواجبات التي تكون للناس كالنفقات (وما ظهر) تأثيره (في جنس الواجبات أخص مما ظهر) تأثيره (في جنس الأحكام) لأن الأحكام أعم من الواجبات فهي تشملها وغيرها كالمندوبات والمستحبات.

(و)هذا الذي تقرر في الأحكام من حيث بيان مراتبها في العموم والخصوص هو ما تقرر (كذلك في جانب) هذا (المعنى) الذي يقوم بمحال الاحكام فيكون عللا لأحكامها. وهذا المعنى المراد به جنسه الذي تحته انواع من الاوصاف بعضها اعم من بعض فـ(ـأعم أوصافه) وأشملها هو

المعنى الذي ليس فوقه معنى آخر يندرج هذا تحته. وهذا المعنى علامته هي (أن يكون وصفا تناط الأحكام) الشرعية (بجنسه) كالحد (حتى) إنه لعمومه (يدخل فيه) الأوصاف (الأشباه) التي تقع في المرتبة الأدنى في سلم مراتب الأوصاف التي تعتبر عللا للأحكام (وأخص منه) اي من هذا الأعم هو المعنى الذي يوصف من حيث ذاته بـ(كونه مصلحة) عامة (حتى يدخل فيه) أي في هذا الوصف الوصف (المناسب دون) الوصف (الشبه) لأنه لا يوصف بذلك وإنما يوهم انه متضمن لما قد يكون مناسبا ولكنه مجهول لنا (وأخص منه) أي من هذا الذي تقدم هو (أن يكون) الوصف مما يترتب على اعتباره مصلحة خاصة أو هو نفسه (مصلحة خاصة) مخصوصة بأمر معين (كالردع والزجر) عن فعل الفواحش، ومنها أذى الخلق (أو) يكون (معنى) كـ(سد الحاجات) التي بها قوام معاش الناس، (أو) يكون (معنى حفظ العقل بالاحتراز) والتحصن (عن المسكرات) والمخدرات، وعلى الجملة فبعض هذه المعاني اخص من بعض (فليس كل جنس) منها (على مرتبة واحدة) بل هي على مراتب كما تقدم ذكر ذلك.

(فـ)ـالأوصاف (الأشباه) أدنى هذه الأجناس و(اضعفها) من حيث دلالتها على التعليل وإنما كانت كذلك (لأنها لا تعتضد بـ)ـموافقة (العادة) الشرعية (المألوفة) للشارع مراعاتها في الأحكام (إلا من حيث إنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها) ويضعها علامة تعرف عندها. هذه هي أضعف هذه الأوصاف التي يعلل بها.

(و) أما (أقواها) فهو الوصف (المؤثر) وهو (الذي ظهر اثر عينه في عين الحكم).

مثاله الصغر في ولاية التزويج فإنه يقاس على ولاية المال الثابتة بالأجماع لكنك إذا تأملته (ف) انك تجد (ان قياس الثيب) وهي غير البكر (الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية التزويج) عليها والحاقها بها في ذلك (ربما كان اقرب من بعض الوجوه) القياسية واولاها (من قياسه على ولاية المال) الذي هو معهود العمل به في هذه المسألة وإنما كان الوجه الأول من هذا القياس اولى لما بين ولايتي التزويج هاتين من الوحدة في الذات بخلاف ولاية التزويج وولاية المال فإن موضوعيهما مختلفان (فإن الصغر) و(إن اثر في) شرع (ولاية المال) فإن جنسها ليس جنس ولاية البضع (فولاية البضع جنس آخر) والوجه ان تقاس على ما هو من جنسها إن وجد (فإذا ظهر اثره) أي الصغر (في حق الابن) يعني الولد الذكر (في نفس) الجنس وهو (ولاية النكاح ربما كان اقرب من بعض الوجوه) ومنها ولاية المال وكل ما فارق فيه الصبي البالغ (من قياسه على ولاية المال) لأن حصول الوحدة الجنسية مرجح فليقض به هنا. هذا ما يتعلق ببيان أقسام هذا المعنى وأنت إذا استوعبت هذا الذي ذكر في هذا البيان المخصص للمناط على وجه الجملة والتفصيل وتفطنت لحال المناط هذا وخصوصيته (ف)بإنك قد تدرك انك (قد عرفت بهذا) الذي تقدم ذكره (ان الظن) في مجرى السعي إلى تعليل الأحكام الشرعية (ليس يتحرك و) يثار في النفس طافيا على صفحة الادراك الا بعروض وصف مثير له وقد تقدم بيان حال هذا الوصف اذ (النفس ليست تميل) إلى اعتبار وصف ما صالحا للتعليل به (الا ب)حصول (الالتفات) منها (إلى عادة الشرع) التي قد حصلت (في التفات الشرع) وصَغْوه (إلى) اعتبار (عين ذلك المعنى) نفسه (أو) اعتبار (جنسه في عين ذلك الحكم) المسند اليه (او) اعتبار (جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم.

(و) كما تكون بذلك قد عرفت ما ذكر تكون أيضا قد عرفت (ان للجنسية) التي تندرج هذه الأوصاف تحتها مراتب و(درجات متفاوتة في القرب والبعد) من الوصف المعلل به، فتارة تكون قريبة منه. وتارة تكون بعيدة منه. وهذه الدرجات (لا تنحصر) افرادها واحادها باعتبار المسائل التي تعرض للمجتهد لأن كل مسألة فيها اوصاف متعددة صالحة للتعليل قد يعرض فيها هذا التفاوت في الدرجات بحسب اختلاف انظار المجتهدين وبذلك فإن هذه المعاني لا تعد، لأنها تختلف باختلاف مواقعها (فلأجل) هذا التفاوت (تتفاوت درجات الظن) التي تحصل عنها (و) الذي تقرر في حق هذه الأجناس هو ان (الأعلى) منها (مقدم على) ما هو (الأسفل) منها في بناء الحكم عليه واعتباره مناطا له. (و) إنما قلنا هذا (لأن الجنس الأقرب مقدم) في العمل به واعتباره (على) الوصف (الأبعد في الجنسية) فالوصف الأخص مقدم على ما هو أعم منه في التعليل وبناء الحكم وهكذا.

(و)لا سبيل إلى حصر درجات هذه المعاني بحيث تكون ضوابط عامة تجري أحكامها على كل المسائل بحيث لا تختلف مسألة عن مسألة فيما يعتبر في موضوعها من معنى يبنى عليه حكمها. وإنما قلنا بأنه لا سبيل إلى هذا الحصر إذ (لكل مسألة ذوق مفرد) بحسب حالها (ينظر فيه المجتهد) وقد ينتهي الناظر المجتهد في مسائل لدقة من انطوت عليه من معان وخفائها إلى منتهى يرجع فيها إلى الحكم بالحدس وعدم الحصر لهذه المعاني التي تنطوي تحت الجنس وتكون هي نفسها أجناسا لما تحتها يمكن ان يمثل لها مثلا بالمعاني التي في منتهك صومه في رمضان بالجماع ونحوها مما تعارضت فيها اجناس لمعان مختلفة وهكذا غيرها من المسائل التي تعارضت فيها هذه الأجناس وتشابهت في مراتبها فاختلفت أنظار الناظرين فيها وتباينت طرق المجتهدين فيها (ومن حاول حصر هذه الأجناس في عدد) معين ووضع

و (ضبط) لها يمضى عليه في الاحاطة بها (فقد كلف نفسه شططا) ومجاوزة حد فيما لا مطمع فيه وإنما قلنا بان من حاول هذا الأمر كلف نفسه شططا لأن هذا الحصر (لا تتسع له قوة البشر) ولا يقع تحت حكمها.

(وما ذكرناه) من بيان مراتب هذه الجنسية التي قد تبنى عليها الأقيسة (هو النهاية) والغاية (في الاشارة إلى) هذه (الأجناس ومراتبها) ودرجاتها (وفيه) أي ما ذكر من هذه الاشارة (مقنع) بضم الميم وكسر المنون ما يقنع في هذا الشأن (وكفاية) ما يكفي. هذا هو التنبيه الأول على خواص هذه الأقيسة؛ وهو انها على مراتب وان الجنسية التي قد تستند اليها هي أيضا على مراتب.

(تنبيه أخر على خواص هذه الأقيسة)

يعني هذا القول المسوق هنا متضمنه (تنبيه آخر على خواص هذه الأقيسة) وما به يمتاز بعضها عن بعض وهذا التنبيه متضمنه هو بيان ما يجوز اجتماعه من هذه المناطات والأوصاف العلية على معلول واحد وتعدده على وجه التعليل بالجميع وما لا يجوز اجتماعه منها وإنما يصح التعليل به على وجه الانفراد.

هذا متضمن هذا التنبيه على وجه جملي فلنصر إلى بيان ذلك على وجه تفصيلي قائلين:

(اعلم ان) الوصف (المؤثر) يختلف حاله في هذه الشأن اذ (من خاصيته انه يستغني) محله (عن السبر) لأوصافه (والحصر) لها، وبناء عليه (ف)إن الوصف المؤثر (لا يحتاج إلى نفي ما عداه) من الأوصاف الأخرى التي تقوم بمحله (لأنه) لا تضادي بين الأوصاف المؤثرة ما اتحد مقتضاها ولا ترافع بينهما فـ(لو ظهر في الأصل) وصف (مؤثر اخر لم يطرح بل) يعمل به كالأول اذ (يجب التعليل) للحكم (بهما) معا، وهكذا الحكم فيما لو ظهر وصف اخر ثالث ورابع، (ف)إنه يعمل بالكل ويؤخذ به محكما على وجه التضافر وهذا أمر جار في الشرع ألا ترى (ان الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة) فلا يطرح أي من هذه الأوصاف (و)إنما (يعلل تحريم الوطء) لها (بالجميع) فلا يرفع أي منها الآخر، ولا يسقطه وإنما يجعل الكل مناطا لهذا الحكم؛ (لأنه قد ظهر تأثير كل واحد) منها (على الانفراد بإضافة الشرع) الحكيم (التحريم اليه) ناصا عليه.

هذا ما ذكره المصنف في هذا الضرب من العلل، وقد جرى في (شفاء الغليل) على ترتيب القول في هذا الضرب من العلل على أمرين:

احدهما: تقرير ان العقل قاض باستحالة تعليل الحكم الواحد بعلتين على معنى انه تقدر كل واحدة منهما موجبة له ما دامتا بمنزلة العلل العقلية.

ثانيهما: ان ما جعل من هذه العلل معللا به على وجه الاجتماع لا يخلو من أمرين وهما: إما تعدد الحكم وتغايره. وإما كون هذه العلل متحدة في الجنس.

وفي بيان هذا مفصلا قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومن علل الشرع ما أثبت على مثال العقليات: إذ جعلت موجبة، ولم يعلم في الشرع ما أثبت على مثال العقليات: إذ جعلت موجبة، ولم يعلم في الشرع موجباتها منفصلة عن الموجبات؛ بل عقل من الشرع نصب الموجبات لها، كأسباب العقوبات أجمع. فلا يتصور تعليل حكم واحد، في محل واحد، بعلتين؛ على معنى: [أنه تقدر كل واحدة منهما موجبة له]. فإن الإيجاب إذا كان على مثال إيجاب العقليات: ففي اعتقاد الإيجاب لواحد، نفي الإيجاب عن الآخر.

وهذا [ما] يليق بمذهب الأستاذ أبي إسحاق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في مصيره إلى استحالة التخصيص، فإنه ليس يعتقد للعلة مأخذا إلا على هذا الوجه. وهو اللازم على جميع الفرق في الأسباب التي عرف من نصوص الشرع انتصابها موجبات للأحكام. فإنا وإن قلنا: إنها ليست موجبات لذواتها، فنعني به: أنها لولا ورود الشرع لما أوجبت. والآن فقد ورد الشرع بنصبها موجبة. ونصب الشيء موجبا: حكم من الشرع معقول، وإذا صار موجبا، وأضيف إليه الموجب -انقطع إضافته عن غيره.

فإن قيل: فالقول بالأسباب الموجبة ضروري في الشرع؛ ونحن نرى جملة من الأسباب تترادف ويتحد موجبها.

قلنا: اتحاد الموجب، مع تعدد الموجب، لا يعقل. فإذا أشكل شيء من هذا الجنس: فإما أن يكون الحكم متعددا متغايرا، ويتخايل إلى الناظر الاتحاد؛ وأما أن يكون السبب متحدا في جنسه، ويتخايل للناظر التعدد؛ وأما أن تسقط إحدى العلتين وتخرج عن كونها موجبة، ويحال الإيجاب إلى الأخرى بطريق

الترجيح: أما بالتقدم في الوجود، أو بالقوة في نفسه. فإن كل موجب يستدعى موجبا. وإذا لم تختلف الأحكام: تماثلت، والمتماثلات متضادة في العقل لا تجتمع في محل واحد.

وهذا يتبين بإيراد الصور في معرض الأسئلة، ودفعها بطريق الانفصال.

فإن قيل: المحرمة الحائض المعتدة يحرم وطؤها. فالوطء واحد، والتحريم واحد، والعلل متعددة. وكذلك: من زنا وكفر وقتل، قتل بهذه الأسباب. فالحكم واحد، والأسباب متعددة.

قلنا: عماد القاعدة العقلية -التي قدمناها- أمران؛ أحدهما: أن المتماثلات متضادة، فلا تتعدد أحكام متماثلة في محل واحد. والآخر: أن كل موجب يستدعى موجبا بالضرورة؛ فإن لم يكن له موجب: خرج عن الإيجاب. ونحن وراء الوفاء بهذين الأصلين، في كل سؤال.

أما الحيض والعدة والإحرام، فكل واحد موجب تحريما على حياله، فهذه تحريمات متعددة وليست متماثلة، بل هي متغايرة: فلا تناقض فيما ذكرناه. ودليل تغايرها: أن القول بتحريم الوطء في الحيض -تجوز؛ إنما المحرم: مخامرة [الأذى؛ وفي الوطء مخامرة الأذى]. والمحرم: إفساد العبادة؛ والوطء يفسد العبادة. والمحرم: خلط الأنساب؛ والوطء يتضمن خلط الأنساب في العدة. فمن جامع -بعد اجتماع هذه الأسباب- فقد جنى على العبادة بالإفساد، وجنى على الأنساب بالخلط، [وخامر الأذى]. فيتضمن فعل واحد هذه الوجوه المتعددة المتباعدة. فإذا زال الحيض: زال تحريم مخامرة الأذى؛ وإذا زال الحج: زال تحريم الجناية على العبادة. وكذلك على هذا الترتيب.

والدليل القاطع عليه: أنا لو قدرنا لكل واحد من هذه الجنايات مرتبة في العقوبة في [الدار] الآخرة -لكان الوطء في هذه الحالة تستحق به جميع

العقوبات؛ والعقوبات مترتبة بترتيب المعاصي، كما يترتب الثواب بترتيب الطاعات. والثواب الموظف على طاعة لا ينال إلا بمثلها. وكذلك العقاب. وحد المثلين: ما يسد أحدهما مسد الآخر في كل قضية. وهذه التحريمات متباينة الرتب والدرجات؛ فكيف يقدر تماثلها أو اتحادها؟.

وكذلك الرجم غير القتل: فإنه -في صورته- يتميز عنه؛ والشيء لا يتميز عن نفسه بحال. وقتل الردة يخالف قتل القصاص: فإن قتل الردة يسقط بالإسلام [وهو دعاء إلى الإسلام]، وقتل القصاص يسقط بعفو المستحق، والشيء لا يفارق نفسه. فكيف يفرض الاتحاد ولا يفرض التماثل [أيضا]؟ فإن أحدهما لا يسد مسد الآخر: في جميع القضايا الواجبة والجائزة والمستحيلة.

[فإن قيل: من قتل رجلين، فوجب] القتل الواحد بعلتين: أو وجب عليه قتلان متماثلان؟ وكيفما قدر، فهو نقض لأحد القضيتين العقليتين اللتين ذكرتموهما.

قلنا: لا، بل وجب قتلان لمستحقين مختلفين وليسا متماثلين: إذ لا يستويان في جميع القضايا الواجبة والجائز والمستحيلة. إذ لو عفا أحدهما لم يسقط [حق] الآخر، ومأخذ استحالة اجتماع المتماثلين: أن الأسود لا يعقل أن يسود، كما أن الموجود لا يعقل أن يوجد. ومن لا يستحق زيد قتله يعقل أن يستحقه وإن كان قد استحقه عمرو من قبل، فهما مختلفان: يعقل اجتماعهما من هذا الوجه.

فإن قيل: لو قتل ابني رجل واحد: فالمستحق واحد [والقتل جنس واحد] والقصاص جنس واحد. فيم تندفع المماثلة؟ وبم تثبت المخالفة؟

قلنا: إنما يثبت -في الأصل- للقتيلين: [فهما المستحقان الأصليان] وثبت للأب بطريق التلقي بالوراثة. ولذلك لا يثبت له: إذا لم يكن أهلا للوراثة. فقد عقل الاختلاف بالإضافة إلى مستحقين مختلفين. ولذلك لو عفا عن أحدهما

لم يسقط الآخر. وذلك يدل على التعدد. واختلاف المستحق في الأصل، يدل على التغاير والاختلاف: فقد ثبت أنا أضفنا -إلى علتين- حكمين مختلفين؛ لا حكما واحدا، ولا حكمين متماثلين.

فإن قيل: الولادة سبب لتحريم النكاح بين الوالدة والولد، والرضاع -أيضا- سبب؛ فلو ولدت وأرضعت، فهل تقولون: التحريم حاصل بعلتين على نعت الاتحاد؟ فإن قلتم ذلك: أبطلتم إنكار [إضافة] الموجب [الواحد] إلى موجبين؛ وإن أثبتم تحريمين؛ فهما متماثلان، فلا يعقلان بزعمكم.

قلنا: لا، بل التحريم واحد، وهو حاصل بالولادة. والإرضاع ليس بعلة: فإنه لم يوجب تحريما؛ فهو ساقط بالإضافة إلى الولادة، لأنهما لا يختلفان -أعني التحريمين- حتى نقضي بإحالة كل واحد منهما إلى موجبه، فإن المحل متحد، والتحريم متحد. ولكنا نحيل الحكم على الولادة من وجهين:

أحدهما: أن الولادة بعضية حقيقية. والرضاع مشبه بالبعضية شرعا، وشبه الشيء ساقط بالإضافة إلى حقيقته، عند وجود الحقيقة.

وعلى الجملة، العقل يشير إلى إحالة الأمر على الأقوى؛ لأن الأضعف لا يعتد به مع الأقوى. وهذا كما أن البلدة: إذا كان إليها طريق يبلغ مرحلة، وطريق يبلغ عشر مراحل -فالطريق البعيد لا يعد طريقا؛ وسالكه لا يترخص بالقدر المنوط بالسفر الطويل: مهما استوى الطريقان [في الأغراض].

وكذلك قال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعن جميع الأئمة -: إذا نكح المجوسي أمه وولدت منه ابنا، فهذا ابنه وأخوة من أمه، فإنه ابن أمه أيضا. ولكن الوراثة عند الشافعي بالنبوة، وأخوة الأم لا تعد قرابة مع البنوة.

والتقديم بالقوة يشهد له المشروع والمعقول:

أما المشروع: فالحائض إذا صامت ليلا [فلا نقول]: بطل صومها بعلتين، أحداهما: الليل. والأخرى: الحيض؛ بل الحيض ساقط بالإضافة إلى نبو الوقت عن القبول.

وكذلك من باع حرا أو خمرا بشرط خيار مجهول أو أجل مجهول، فلا نقول: البيع فاسد بالشرط وبالحرية؛ بل الشرائط ساقطة بالإضافة إلى نبو المحل عن القبول، فإن محل العقد أقرب إلى العقد من شرطه وحكمه. فأحيل على الأقرب. وهذا مما تشهد له العقول، ويشهد لذلك انفساخ النكاح والإجارة بملك اليمين، لاستحالة إحالة الاستحقاق للمنفعة على الجهتين، واستحالة تعرية السبب عن فائدة، فقدم الأقوى، وحكم بانفساخ الأضعف واندفاعه.

وكذلك في المحسوسات: فإن الحيوان المقيد تمتنع عليه الحركة، والطائر المحبوس في القفص يمتنع عليه الطيران بسبب القيد [والقفص]. فلو مات: خرج القيد عن كونه مانعا، وأحيل الامتناع على عدم الحياة؛ ولا يقال: إنه ممتنع بعلتين، إحداهما: الموت. والأخرى: القفص. ولو جاحد مجاحد ذلك: شهد عليه عقله بالخبل والضلال إن كان ذا عقل؛ وإلا فصدر [المراء فيه] عن غباوة وجهالة.

الوجه الثاني لإسقاط أثر الرضاع: أن الرضاع طرأ على محرم بالولادة: فإن الولادة سابقة بالضرورة. والمحرم لا يحرم، فيسقط أثر الرضاع، وامتنعت الإضافة إليه: إذ السابق من التحريم مضاف إلي الولادة، والطارئ غير معقول.

وكما لا يعقل أن يوجد الموجود ويسود الأسود، لا يعقل أن يحرم المحرم ويتصف بالتحريم الذي هو متصف به. فلم يجد محلا فارغا حتى يؤثر فيه فسقط أثره، لفقده محلا. ووجه فقد المحل: أنه لا يعقل تحريم المحرم، كما لا يعقل تجدد السواد على السود. وكذلك لا يعقل بيع المبيع، ولا رهن المرهون من المرتهن والمشتري: لأن المحل مشغول بمثله. فلا يقبل ورود ما

هو مشغول به. وكذلك: إذا أحدث الرجل وانتقض طهره [بأن بال مثلا، فبال] بعد ذلك أو تغوط -فلا نقول: إن الثاني علة لانتقاض الطهر؛ وإن كان مثل الأول. ولكن: لم يصادف طهرا حتى ينقضه، فإن المنتقض لا ينتقض. فهذه قضايا عقلية لا ينكرها من له ذهن سليم.

فإن قيل: ما قولكم في الصغير المجنون؛ الثابت للأب عليه: ولايتان مختلفتان؟ أم ولاية واحدة مضافة إلى علتين؟ أم تلغى إحدى العلتين؟

قلنا: لا سبيل إلى القول بإثبات ولايتين متماثلتين، فإنه لا يعقل: إذ حاصله أن يقال: يلي عليه ويلي عليه؛ والمتكرر العبارة دون المعبر، فالولاية واحدة. وهي مضافة إلى الصغر: فإنه سابق. فإن الجنون لا يعقل إلا في سن التمييز، وقد صادف الجنون محلا مشغولا بمثل حكمه، فسقط.

نعم: لو اطرد حتى بلغ الصبي، فهو بعد [زوال] الصبا محال على الجنون الكائن بعد الصبا. وقد صادف محلا فارغا، فأفاد حكمه هذا فيه، إذا لم يبن بين الولايتين فرق. فإن بان فرق [في قضية] بين ولاية الجنون والصبا -عقل التعدد وحكم بالاختلاف.

فإن قيل: فلومس ولمس معا، أو بال وتغوط معا -[فلا تقدم] ولا ترجح بالقوة فماذا تقولون؟.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما أن نقول: الحدث ليس موجبا حكما. وإنما هو ميقات تكرر الأمر بالوضوء لأجل الصلاة؛ فهذا كالعلامة، لا تأثير له في الإيجاب. ويجوز أن يعلم الشيء بعلامتين ثم تزدحمان. وليس للعلامة مدخل في الإيجاب حتى يقال: الإضافة إلى أحداهما توجب قطع الإضافة إلى الأخرى.

الثاني: أنه لو قدر كونه موجبا نقضا، على قياس الأسباب المؤثرة -فنقول: الحكم متحد وهو: الانتقاض؛ والعلة -أيضا -متحدة، ولها حكم الاتحاد، وإن تعددت صورها. فالجنس واحد. فإنه لو بال: فالقطرة الأولى ناقضة [للطهارة وهي] تشتمل على أجزاء تستقل آحادها بالنقض، ولكن الحكم مضاف إلى الجملة، والجملة في حكم الشيء الواحد. وكذلك: إذا تعدد المخرج وتعددت الصورة؛ فعلة الانتقاض: الأصل، لا قدر ما به الحدث؛ فالإضافة إلى الأصل.

وهذا كما أن سارق ألف دينار يجب عليه قطع واحد؛ ولا نقول: إضافة الوجوب تختص بربع دينار من الجملة؛ بل الربع فصاعدا هو الموجب. فكيفما كان، فالوجوب مضاف إلى الكل على وجه واحد: لا بطريق التعدد، ولا بطريق التميز والتعيين.

وكذلك الموضحة اليسيرة توجب خمسا من الإبل. وكذلك الواسعة، ولا يضاف [الحكم] بالوجوب إلى الأقل ويعرى بالباقي، بل يقال: الكل جنس واحد، والإضافة إليه. وكذلك القول في زيادة قدر الشهود إذا شهدوا.

وكذلك من [٧٢ - ب] استوعب [جميع] رأسه بالمسح، يقال: أدى الفرض بجميعه، ولا يقال: إن الواقع منه فرضا أقل ما يسمى مسحا، والباقي نفل: فإن ذلك القدر لا يتعين. ولو جاز ذلك -مع الإبهام من غير تمييز، حتى يبقى على الإبهام في علم الله سبحانه أيضا، ويجري مجرى خصلة من خصال الكفارة في تعلق الوجوب بها لا على التعيين -لجاز طرد مثله في الأحداث المجتمعة، في أمثال هذه الالتزامات ويقال: النقض حاصل بواحد لا على التعيين. ولا فرق بين هذه الصور في هذه القضية.

ويقرب منه أن مالك نصف العبد إذا أعتق النصف عتق الباقي. والعتق مضاف إلى جميع النصف، وإن كان عتق العشر وأقل منه علة كاملة في إيجاب السراية.

وكذلك من يملك نصف الدار يأخذ الباقي بالشفعة؛ وقدر العشر وأقل منه [علة] كاملة في الاستحقاق عند الإنفراد، ولذلك يسوى بين الشريكين المتفاوتين في النصيب: في مسئلة العتق، وفي مسئلة الشفعة على أصح القولين. وهذا: لأن العلة [أصل] الشركة وأصل العتق. فلا نظر إلى مقدرا ما به العتق وما به الشركة، ولم تتغير الإضافة به. فكذلك الأحداث: النظر فيها إلى أصل الحدث، وهو: جنس واحد؛ وما به الحدث مختلف طريقه وقدره، فلا تتغير [به] الإضافة.

فإن قيل: إذا حصل الموت عقيب جراحتين، أو عقيب القد نصفين وحز الرقبة، ووجدا معا من غير تقدم وتأخر -فالموت محال على أيهما؟.

قلنا: قد يقول الخبير بصناعة الكلام: إن إيجاب العلة المعلول إنما يتلقى من العقل في المعقولات، ومن الشرع في المشروعات. وحصول الموت عقيب الجرح ليس شرعيا، والعقل قاض بأن مزهق الأرواح هو الله تعالى، وأن الجرح ليس بعلة أصلا. وهذا له مسلك واضح في صناعة الكلام. ولكنا -في مساق كلامنا هذا- نستنهج منهج الفقهاء، ونتبع فيه الاعتياد. فنقدر الجرح علة الموت، ونخرجه على المنهاج الذي ذكرناه في الأحداث ونظائرها على ما تقدم.

هذه قضايا عقلية أثرتها وحركتها، ولم أجد أحدا من النظار تعرض لها؛ فلابد من الإحاطة بها في معرفة قضايا [العلل الثابتة على مثال] العلل العقلية"[1].

هذا ما يتعلق بهذا الضرب من العلل والأوصاف المؤثرة التي ثبت كونها عللا بالنص او الاجماع.

و(أما) الوصف (المناسب فـ)ـهو ليس كالوصف المؤثر الذي شهد له بالاعتبار النص او الاجماع. اذ المناسب هذا (لم يثبت) كونه علة (إلا بشهادة المناسبة) القائمة به له بالاعتبار (و)بـ(إثبات) الشارع (الحكم على وفقه) من

(١) شفاء الغليل (ص: ٥١٨، إلى: ٥٣٢).

جهة اتصافه بهذه المناسبة على ما يظهر لنا وان لم يصرح الشارع بإضافة الحكم اليه (فـ)هـذا الضرب من الوصف (إذا ظهرت) في محله صفة (مناسبة اخرى) يصح اسناد الحكم اليها (انمحقت الشهادة الأولى) التي كانت للوصف الأول وذلك (كما في) تعليل (اعطاء) شخص ما مالا لـ(ـلفقير القريب) منه نسبا (فإنا لا ندري أنه أعطي لـ)ـأجل ما قام به من (الفقر او) انه اعطي (لـ)ـأجل ما كان عليه من (القرابة) من هذا المعطي (أو) انه اعطي (لمجموع الأمرين) الفقر والقرابة. وإذا تعارض هذان الأمران فإن ما علل به أولا يسقطه هذا الذي ظهر بعده كما أن من علمنا فقره فأعطاه معط شيئا غلب على الظن أنه أعطاه لفقره فإذا علمنا انه قريبه ارتفع الظن الأول واحتمل ان يكون هذا الاعطاء للقرابة وبناء على هذا (فـ) انه (لا يتم نظر المجتهد في التعليل بـ)ـالوصف (المناسب ما لم يعتقد) بعد استفراغه الجهد في البحث (نفي) وجود وصف (مناسب أقوى منه) في المناسبة وارجح منه في التعليل (و)تحقق عنده بعد هذا الاستفراغ انه (لم يتوصل بالسبر) والاختبار (إليه). هذا ما يتعلق بمجرى نظر الناظر الفقيه المجتهد في هذا الشأن.

(أما المناظر) الذي يناظر غيره ويحاجه (فـ)ـإنه (ينبغي ان يكتفي منه بإظهار) وجود (المناسبة) في الوصف الذي علل به (ولا يطالب بـ) اجراء (السبر) لجميع الأوصاف التي هي في محل هذا الوصف واجرائه الاختبار لها (لأن المناسبة تحرك الظن) بكون ما قامت به مناطا وعلة للحكم المسند اليه. هذا ما تقرر في حق المناظر ولا يصار إلى غير هذا (الا في حق من) مناظر (اطلع على) وصف (مناسب اخر) وصرح بانه مطلع عليه فإذا حصل منه هذا (فليلزمـ)ـه (المعترض) عليه (اظهاره إن) كان قد (اطلع عليه) كما ادعى (والا) يطلع عليه (فليعترض بطريق اخر) وهو الذي تقدم بيانه وهو إفساد ذلك الوصف المدعى أنه علة بالمعارضة ونحوها.

(فـ)ـإذا ثبت (هذا) الذي ذكر في حق المؤثر والمناسب في هذا الشأن فإنه يتقرر به أن هذا الفرق (فرق ما بين المناسب والمؤثر). هذا ما ذكره المصنف في شأن المناسب هنا؛ وهو أنه جعله منفصلا حكمه عن الشبه.

وأما في شفاء الغليل فإنه سوى بين المناسب وما ثبت بمسلك الطرد والعكس والشبه. فقال في ذلك: " وأما الثابت بالمناسبة، أو الوصف الذي لا يناسب: إذا عرف بالطريق الذي ذكرناه في الطرد والعكس، أو بطريق الشبه الذي ذكرناه -فظهور علة أخرى يقطع الظن. لأن مأخذه: أن الحكم الثابت في العين أو الثابت في الذات، لابد له من معنى باعث عليه ومتقاض له بالمناسبة؛ فإذا ورد وفق مناسبة موجودة، غلب على الظن أنه الداعي، كما أن من علمنا فقره فأعطاه معط شيئا، غلب على الظن أنه أعطاه لفقره، فإذا علمنا أنه قريبه: ارتفع الظن الأول، واحتمل أن يكون للقرابة. فلابد من ترجيح لأحد الظنين. وإذا ثبت هذا في المناسب، فهو في الطرد والعكس والشبه: أولى. لأن مأخذ الكلام فيهما: أنه لابد من علامة فاصلة لمجرى الحكم عن موقفه ومقطعه، ولا علامة إلا كذا.

فإذا ظهرت علامة أخرى، بطل قولنا: لا علامة إلا كذا، وانقطع الظن. وقد قررنا ذلك في موضعه"[1].

هذا ما قرره المصنف في حق الشبه هناك في (شفاء الغليل) وأما هنا فإنه قد قال فيه: (وأما الشبه فـ) إنه ليس كالمناسب اذ (من خاصيته) التي ينفرد بها في هذا المقام (انه يحتاج) في استنباطه وطلبه (إلى نوع ضرورة) تجيب طلبه (في) مجرى (استنباط مناط الحكم) من الأصل (فإن لم تكن ضرورة) إلى طلب هذا الوصف والأخذ به (فقد ذهب ذاهبون إلى انه لا يجوز اعتباره) وان كان مستنبطا فلا يسقط به غيره مما كان معللا به قبل ظهوره واستخراجه (وليس هذا) وهو

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٣٤).

عدم هذا الاعتبار (بعيدا عندي في اكثر المواضع) أي الأصول وهذه المواضع لا تدعو الضرورة إلى استنباط هذا الوصف فيها لعدم الحاجة اليه فيها. (فإنه إذا امكن قصر الحكم على المحل) الذي ورد فيه (وكان) هذا (المحل المنصوص عليه معرفا) ومحددا (بوصف مضبوط) يميز به عما سواه (فأي حاجة إلى طلب) وصف (ضابط اخر ليس بـ)ـوصف (مناسب) فإنه لا حاجة تدعو إلى ذلك. وهب ان هذا الضابط غير المناسب أظهر واخرج فأي فائدة زائدة أثمرها.

فإن قيل: ثمرته هي ضبط محل هذا الحكم.

قلنا: هذا الضبط حاصل قبل اظهاره واستنباطه. نعم، إذا عدم ما يسند اليه الحكم في اصل ما فإنه قد يطلب هذا الوصف الشبه ليكون ضابطا لحكم هذا المحل (فكان تمام النظر في الشبه) هنا (بأن يقال لا بد) لكل محل حكم (من علامة) يضبط بها ويميز (و) قد سبرنا اوصاف المحل فثبت عندنا انه (لا علامة) فيه دالة على الحكم هي (اولى من هذا) الوصف، لوصف يعين فإذا انتهى النظر إلى تعيين هذا الوصف (فـ) إنه (إذا هو العلامة) الدالة على الحكم المسند اليها الضابطة لمحله. وهذا المسلك يمضى عليه في الإظهار للعلة واستخراجها من محلها (كما تقول الربا) غير مقصور على مسمى البر بل هو (جار في الدقيق والعجين) كذلك (فلم ينضبط) هذا الحكم الذي هو الربا (باسم البر) وإذا كان هذا الأمر كذلك (فـ)ـإنه (لا بد من) وصف (ضابط) لهذا الحكم (ولا) وصف (ضابط) له قائم بمحله (اولى من الطعم) لإدخاله كل ربوي تحته ورد في الحديث وهو مما يوكل ومن ذلك الملح بخلاف القوت فإنه لا يدخل الا ما يؤكل وتقوم به البنية وهو ما قد يخرج به الملح هذا هو المثال الأول.

(و) المثال الثاني (الضرب) للدية والأرش وايجابهما (على العاقلة) الذين هم عصبة الجاني المعينون في هذا الحكم فقد (ورد) شرعه والقضاء به (في) إزهاق (النفس و)في الجناية على (الأطراف) كاليد والرجل (و) لم يرد في

إتلاف المال (ف)ـفارق محله هذا (المال) وإذا كان كذلك (ف) انه (لا بد من) وصف (ضابط) له يعلم عنده (و)قد بحث عن هذا الضابط فتبين بالسبر لأوصاف محل هذا الحكم انه (لا ضابط) له منها (الا أنه) ضابط واحد وهو انه (بدل الجناية على الأدمي وهذا) البدل (يجري) فرضه (في) المال (القليل) المرتب على هذه الجناية كما يجري في المال الكثير المرتب عنها.

(و) المثال الثالث قول القائل ان (التطوع يستغني) ما قام به من صوم (عن التبييت) له من الليل ونية صومه منه عند من يرى هذا الرأي. (و) أما (القضاء) للصوم فإنه (لا يستغني) عن التبييت بل لا بد للصوم الذي هو قضاء من تبييته من الليل. وهذا حكم متفق عليه في صوم القضاء. (و)صوم (الأداء دائر بينهما) اذ ليس تطوعا ولا قضاء فهل يلحق بصوم التطوع فيقضى في حقه بعدم اشتراط النية فيه مبيتة من الليل أو يلحق بالقضاء فتشترط فيه النية مبيتة من الليل؟ كلا الأمرين محتمل في حقه ولا يمكن ان يقرر فيه الا واحد منهما.

(و)إذا كان هذا هو الحال فإنه (لا بد من) وصف (فاصل لـ)ـأحد ا(لقسمين:) التطوع والقضاء عنه. ويكون ذلك الفاصل ملحقا بأحدهما دون الاخر. (و) قد وقع النظر في هذا فتبين به ان (الفرضية) هي (اولى الفواصل) وارجحها في ذلك، ومقتضى هذا الحاق الأداء بالقضاء في وجوب تبييت النية والعزم على هذا الصوم من الليل بجامع الفرضية بينهما.

ووجه تقرير هذه الأولوية والأرجحية أن يقال: الأداء صوم مفروض، فيفتقر إلى التبييت كالقضاء. فيقول الخصم: لا مناسبة لكونه مفروضا؛ أن علة وجوب التبييت في القضاء كونه مفروضا، وهو لا يناسب؟ لا، بل العلة فيه كونه قضاء، حتى يقتصر عليه. فيقال: وبالإجماع التبييت ليس مخصوصا بوصف كونه قضاء، فإن النذر والكفاءة وسائر الصيام يشترط فيه التبييت؛ فبطل التخصيص بالمحل والذات، ووجب التعليل بوصف يتعدى.

هذا ما تقرر هنا في حق الشبه وهو انه لا يصار إلى طلبه في محل الحكم إلا عند حصول الضرورة اليه والحاجة وهي ضبط الحكم ومحله. وهذه الأمثلة التي ذكرت هي امثلته.

(وهذا) الذي قرر في حق الوصف الشبه قد جاء (بخلاف) ما عليه الوصف (المناسب فإنه) أي المناسب (يجذب) هو نفسه (الظن) يعني ظن كونه مناطا وعلة (ويحركه) في النفس قاضيا بهذا الكون متى ظهر هذا الوصف، يحصل هذا في النفس (وان لم يكن إلى طلب العلة ضرورة) تقضي بوجوب هذا الطلب.

(فإن قيل: إذا تحققت) هذه (الضرورة) التي هي ضرورة طلب مناط يضبط به محل الحكم، فيعرف به الحكم متى وجد وثبت انه لا مناص من هذا الطلب (حتى جاز) بمقتضى ذلك (ان يقال) عن محل هذه الضرورة وما قام به من حكم: إنه (لا بد من علامة) يضبط بها هذا المحل ويعرف به حكمه فصير لذلك إلى طلب هذه العلامة التي تكون هي هذه العلة واستخرجت الأوصاف التي يرى انها للتعليل في هذا المحل (وتم) بعد ذلك (السبر) والاختبار لها على وجه تام لكن تلك الأوصاف تساقطت صلاحيتها للتعليل (حتى) انه (لم تظهر) في ذلك المحل (علامة) يعلل بها حكمه (الا الطرد المحض) لوصف من اوصافه (الذي) هو بطبعه (لا يوهم) كونه علة وحصلت هذه الضرورة وتم ما تقدم من السبر على ثبت (جاز) بناء (القياس به أيضا) وجعله علة يتعلق بها حكم ذلك المحل، (فإنه) وإن كان طردا محضا هو (خاصية) قائمة بما وصف بها من صفة في ذلك المحل وهذه الخاصية (تنفي) وجود (الشبه) في محلها (و) تنفي وجود (إيهام)اتصاف محلها بـ(ـالاشتمال على) وصف (مخيل) أي موقع خيال كونه علة في النفس، وبهذا يكون الطرد المحض في محله هذا قد أفاد كشف الغطاء عن حال محله وأنه ليس فيه وصف شبه ولا وصف مخيل، وأن ما فيه هو هذا الطرد المحض لا غير وإذا ثبت هذا جاز بناء القياس عليه لأن الضرورة قضت بذلك وهو أنه لا بد من علامة تضبط هذا المحل الذي يجري فيه الحكم المتعلق به.

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال إنه (لـ)ـأجل دفع (هذا السؤال) ورده (قال قائلون لا تشترط هذه الضرورة) يعني لا يشترط وجود هذه الضرورة (في) طلب الوصف (الشبه) والبحث عنه (كما) لا يشترط وجودها (في) طلب الوصف (المناسب) بل كما يطلب المناسب بلا وجود ضرورة يطلب الشبه أيضا بلا وجود ضرورة (فـ)ـإنا (إن) ألزمنا وجود هذه الضرورة و(اشرطناه فـ)ـإنه (يكاد) يزول الفرق بين الشبه والطرد المحض فإذا حصل هذا الزوال فإنه (لا يبقى بين الشبه والطرد من حيث الذات) والماهية (فرق) بل قد يتساويان من هذه الحيثية فاستحالت التفرقة بينهما فيها (لكن) قد يفرق بينهما (من حيث الإضافة إلى القرب والبعد) فما اتصف بالبعد يطرح وما اتصف بالقرب يقدم عليه.

وبناء على هذا (فـ)ـإننا (إن جعلنا الطرد عبارة عما بعد عن ذات الشيء) من حيث اتصافها به (كبناء القنطرة) إذا جعل مناطا لما يجوز التطهر به (فـ)ـإنه (يقضي بادي الرأي) بلا تأمل (ببطلانه) وفساده، وإنما قلنا إنه يقضي ببطلانه وفساده (لأنه يظهر سواه على البديهة) من الـ(ـصفات) يصح في لفظ الصفات هذا أن يكون لبيان (سواه) المذكور، فتقدر لفظة "من" قبله كما قررناه ويصح أن يكون بدلا منه، فيكون تقدير هذا الكلام حينئذ هو: فيظهر سواه وهو صفات، وهذا سائغ؛ لأن "سواه" عام بالإضافة إلى الضمير، فيصح إبدال هذا الجمع الذي هو صفات منه، وعلى كل فمعنى هذا القول وإنما قلنا يقضى ببطلان جعل البناء هذا مناطا ويحكم بفساده بلا تأمل لأنه يظهر في محله على البديهة صفات (هي أحرى) وأولى بأن تكون علة لهذا الحكم الذي هو التطهر وإنما كان سوى هذا البناء للقنطرة مما ذكر أولى بذلك (بـ)ـسبب (تضمن حكم المصلحة فيه) واحتوائه عليها. وإذا حصل هذا (فـ)ـإنه (يكون) بطلان هذا الوصف البعيد -وهو البناء المذكور- و(فساده) قد حصل (لـ)ـأجل (ظهور ما هو أقرب منه) من حيث صحة التعليل به، (لا) أن ذلك قد حصل لعين هذا الوصف البعيد، و (لذاته) كما قد يتوهم.

فإذا قال قائل في هذا التعليل: الخل مائع لا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فإنه تبنى عليه القناطر فتزول به النجاسة.

فإنه يقال له: الخل مائع أصله الخمر أو مصنوع أو ذو رائحة فلا تزال به النجاسة بخلاف الماء، فإنه مطلق باق على خلقته لم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه، وبهذا يكون التعليل بهذا الوصف لخصوصيته أولى من التعليل بالوصف الأول لعموميته.

هذا ما يتعلق بما رسم له هذا التنبيه وهو تعليل الحكم الواحد بعلتين، وما سيق لذلك من بيان وتوضيح شاف في شأن الفرق بين المؤثر والمناسب والشبه والطرد في هذا الموضوع وما انفرد به المؤثر عن هذه الأوصاف جميعا في هذا الأمر.

(وعلى وجه الجملة) نقول في حق غير المؤثر من هذه الأوصاف التي تجعل مناطات الأحكام: إن الأقرب منها مقدم على الأبعد، وإن الأخص منها مقدم على الأعم (فمهما ظهر) الوصف (الأقرب و)الوصف (الأخص انمحق الظن الحاصل بالأبعد) من حيث كونه مناطا للحكم وعلة له.

(و)في هذه الحالة (قد يكون ظهور) الوصف (الأقرب) لخصوصه (بديهيا) يدرك بأدنى التفات إليه فـ(ـلا يحتاج) فيه يعني في إدراكه ومعرفته (إلى تأمل) وإمعان نظر، فإذا حصل هذا الظهور لهذا الأقرب (فـ)ـإنه (يصير بطلان) الوصف (الأبعد) المشارك له في المحل (بديهيا) إذ يدرك أنه باطل بأدنى التفات إليه (فيظن أنه) باطل (لذاته) وليس الأمر كذلك (وإنما هو) باطل (لانمحاق) وزوال (الظن) ظن كونه علة الذي تعلق (به) أول الأمر (من حيث وجد ما هو أقرب) من الأوصاف وهو الأخص، بالإضافة إلى ذلك الأبعد الذي قد يكون أعم.

هذا بيان ما يحدث للوصف الأبعد إذا ظهر ما هو أقرب بحاله من وصف، وهذا الذي يحدث له هو الانمحاق فالوصف الأقرب يقدم على الأبعد والأخص يقدم على ما هو أعم منه، ويكون هذا الأمر على الولاء حتى ينتهي إلى وصف هو أخص وليس تحته ما هو أخص منه فيؤخذ به.

هذا محصل ما يجري في الترتيب بين أفراد الجنس في هذا الشأن. (و) أما حصر أفراد الجنس معينة فإنا (قد بينا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية) التي تنطوي كل جزئيات هذا الجنس وأفرادها تحتها هو أمر (عسير) فالجزئيات من المسائل أحوال مواضيعها وصفاتها مختلفة في أعيانها وذواتها فالناظر فيها لا يقضي فيها برأي واحد (بل للمجتهد في كل مسألة ذوق) فقهي (يختص بها) بحسب حالها هذا هو الواقع ألا ترى أن كل مسألة لها طريقها الذي يسلك في تعليل حكمها ويكون ذلك بحسب حال الأوصاف القائمة بها؛ كما في تعليل الربا في الأعيان الستة وتعليل الكفارة وولاية النكاح في حق الصغيرة وما جرى مجرى ذلك مما له حاله الذي يختص به بحسب ما يعتبر فيه علة ومناطا، والذوق الفقهي يختلف في ذلك بحسب الأحوال التي تعرض في تلك المسائل والوقائع التي تنزل بالناس فتكون على أحوال مختلفة وربما تكون مستجدة على وجه لم يشاركها فيه غيرها من المسائل.

وعلى كل لكل مسألة حالها المخصوص بها باعتبار صفاتها الذاتية فكان لها بمقتضى ذلك ذوقها الفقهي المخصوص بها (فلنفوض) تعيين (ذلك) الذوق وتحديده في كل مسألة عرضت للنظر (إلى رأي المجتهد) وما يفيده فيها اجتهاده، فما بدا له التعليل به من هذه الأوصاف حق له المصير اليه، والحكم به، ونحن لا نعلم ما الذي قد يأخذ به من هذه الأوصاف إذ قد يأخذ بالطرد نفسه إذا بدا له أنه يصح التعليل به ولا يتأتى لنا الحكم على تصرفه هذا بالبطلان على وجه مطلق بحيث نقول ان بناءه القياس على الطرد تصرف باطل.

(وإنما القدر الذي قطعنا به) وجزمنا بثبوته (في إبطال) التعليل بـ(ـالطرد) المحض هو (ان مجرد كون الحكم) دائرا وجوده وعدمه (مع الوصف لا يحرك الظن) لإثبات كون ذلك الوصف مفيدا لصلاحيته (للتعليل به) يعني لتعليل ذلك الحكم به (ما لم يستمد) هذه الصلاحية (من شمة) ورائحة (إخالة) بكونه صالحا للعلية (أو مناسبة) تشعر بهذا الكون (أو) رائحة تثير في النفس (إيهام مناسبة) بذلك (أو) ما لم يستمد هذه الصلاحية والأهلية من (سبر) واختبار جرى في محله (وحصر) لأوصاف محله قبل سبرها ثم تبين بعد ذلك انه لا وصف احرى بالتعليل منه وكل ذلك إنما يلتفت اليه إذا كان حاصلا على وجه الجمع (مع ضرورة طلب المناط) في المحل الذي يصار فيه إلى هذا التعليل. (و)طفو الشعور بهذه الضرورة ليس شرطا، وإنما الشرط هو ثبوت هذه الضرورة في واقع الأمر، وإنما قلنا ان هذا الطفو ليس شرطا في هذا الشأن لأنه (قد ينطوي الذهن على معنى تلك الضرورة) حاويا له (و)كذلك (السبر) والاختبار (وان لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به) وادراكها له عاملة به (فإن الشعور بالشيء) وقيامه بالنفس (غير الشعور بالشعور) به والاحساس به وهذا الشعور لا بد منه في تحصيل ظن كون هذا الوصف صالحا للتعليل به (فـ)ـإنه (لو قدر) خلو هذا الوصف و(تجرده عن) الامتزاج ب (هذا الشعور) في النفس (لم يحرك ظن) شخص (عاقل اصلا) لعدم اتصافه ذاتيا بما يقضي بهذا التحرك ويوجبه. وهذا الذي ذكره المصنف هنا من ان المعرفة قد تستبطن فتعمل مؤثرة في الادراك والاحكام بلا شعور بها أمر معرفي مهم جدا يجب أن يلتفت اليه في مجرى بيان مآخذ المعارف ومداركها حتى يعلم أنه تعمل فينا أمور نظرية وفكرية من غير أن نشعر بها. هذا منتهى القول في هذا الطرف الثاني المرسوم لبيان التدرج في منازل الأقيسة من أعلاها إلى أدناها.

(الطرف الثالث في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه)

يعني هذا هو (الطرف الثالث) من الاطراف الثلاثة التي يتعلق النظر بها في هذا الباب الثالث المعقود لقياس الشبه. وهذا الطرف الثالث معقود ومرسوم (في بيان ما يظن انه من) قياس (الشبه المختلف فيه) يعني في كونه قياسا فقهيا مقبولا (و)هو في حقيقة أمره (ليس منه) بل شيء آخر. سيتبين ما هو وما هي حقيقته فيما سيأتي.

(و)المسائل التي تساق في هذا المقام أمثلة (هي ثلاثة أقسام) ترجع جملتها إلى اتباع العلامات الجامعة بعد قيام الدليل على وجوب طلب العلامة وهذه الأقسام:

(القسم الأول) منها هو (ما) يعني المحل الذي (عرف منه) يعني فيه (مناط الحكم قطعا) المقرر فيه (و) لكنه (افتقر) من حيث التفقه فيه وضبطه (إلى تحقيق) ذلك (المناط) وتعيين حقيقته محددة. هذا هو القسم الأول وما به حدد.

وأما (مثاله) فهو (طلب) الوصف (الشبه في جزاء الصيد) الذي هو مماثله كالمصير إلى ان في النعامة بدنة وفي اليربوع جفرة وفي الغزال عنزا وفي الظبية شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي الضبع كبشا، وفي الأرنب عناقا إلى غير ذلك مما هو جزاء مماثل للمصيد. فهذا الحكم بالمماثلة (و)طلب الشبه لهذا المصيد (به) أي بهذا الضرب من القياس الذي قد عرف فيه مناط الحكم على وجه القطع وافتقر إلى تحقيق المناط قد شرح و(فسر بعض الأصوليين الشبه) وقد استدل عليه بصحة التشبيهات بالصفة الخلقية لأن العلل امارات فيجوز ان يكون الشبه في الصورة أمارة على الحكم كما يجوز ان يكون الشبه في المعنى او في الحكم أمارة على الحكم هذا هو قول هذا الأصولي في هذا الشأن.

(وهذا) القول (خطأ) مبني على خيال باطل (لأن صحة ذلك) وهو طلب هذه المماثلة حكم مجزوم بوجوبه (مقطوع به) بلا نزاع وهذا أمر بين (لأنه) حكم ثابت بدليل قطعي فقد قال (تعالى ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾) اي فعليه جزاء مماثل من النعم لما قتل (فعلم) بذلك (ان المطلوب) شرعا بذلك (هو المثل) محصورا في النعم (وليس في النعم) كالبقر والغنم (ما يماثل الصيد من كل وجه) كالألوان والصفات والعادات (فعلم ان المراد به) أي بالنعم هنا هو (الأشبه) بالصيد في الكبر والصغر و(الأمثل) أي الأقوى مثلية له في الخلقة وهذا يحال أمر تحقيقه على نظر المجتهد في ذلك، وإذا كان هذا هو المراد بالمثل هنا (ف)إنه قد (وجب طلبه) وتحصيله وهذا أمر ضروري عند كل قابل للشرع وقائل به موجبا عليه (كما أوجب الشرع مهر المثل) لمن لم يفرض لزوجته مهرها فإنه واجب طلب ذلك. وهذا إنما يتوصل اليه بالنظر إلى مثل هذه المرأة من النسوة اللواتي من عشيرتها واللواتي يماثلنها في الجمال والورع والنسب والصفات الأخرى التي قد تعتبر في هذا الشأن. وهذا الأمر موكول تحقيقه إلى النظر والاجتهاد.

(و)مثل مهر المثل هذا (قيمة المثل) للشيء المتلف فإنها واجبة تعرف بالنظر إلى شبيه ذلك الشيء المتلف ونظيره فمن اتلف بقرة -مثلا- فإنها تقوم بثمن مثلها فيلزم بأدائه.

(و)كما اوجب الشارع مهر المثل وقيمة المتلفات اوجب كذلك (كفاية المثل) من النفقة (في) شأن (الأقارب) كالولد الصغير والوالدين الفقيرين فيقاس الولد على الولد الذي يماثله في الصحة والسن والقوة والسلامة والوالدين على الوالدين الذين يساويانهما في الحال والسن. وتقدير كفاية الولد بما ظهر بالاجتهاد في النظر إلى المثل اظهر من قياس الوالد على الولد بمقتضى هذه المشابهة والمماثلة.

هذه بعض الأمثلة في هذا الذي يجري فيه هذا الذي ذكر من الاحتكام إلى المماثلة والمشابهة (و)أنت إذا تأملتها تجد -كما تقدم ذكر ذلك- انه (لا سبيل) إلى درك ما يجري فيه ذلك من مهر المثل لهذه المرأة (إلى المقايسة بينها وبين نساء العشيرة) التي تنتمي اليها عند من يرى ذلك. هذا ما يتعلق بمهر المثل.

(و)أما كفاية المثل فإنها تدرك بالمقايسة (بين شخص) الفرد (القريب) كالولد والوالد (المكفي) المؤنة المساوي (في السن والحال) أي من حيث الحاجة لهذا الذي تطلب معرفة كفايته، (و)بين هذا (الشخص) الذي طلبت هذه المعرفة في حقه ولأجله. وهذا كما يجري بين الوالد -مثلا- ومن يماثله في سنه وحاله وهو مكفي يجري كذلك (بين سائر الأشخاص) الآخرين الذين تجب لهم النفقة كالولد والأم وكل تقدر نفقته بمن يماثله، وذلك (لتعرف الكفاية) التي تقرر لهم في النفقة عليهم.

هذا ما ظهر لي في تقرير كلام المصنف هنا. ويمكن أن يقرر بوجه آخر وهو أن يقال: وكذلك لا سبيل إلى معرفة نفقة الوالد مثلا إلا المقايسة بينه وبين شخص القريب المكفي المؤنة والمتفق معه في السن والحال والشخص من حيث خصائصه وأحواله المتعلقة بمرتبته ومنزلته بين الناس، وكذلك لا سبيل إلى معرفة ما يقدر من النفقة للأشخاص الآخرين كالولد والزوجة والعبد إلا المقايسة بينهم وبين سائر الأشخاص الذين يساوونهم في الحال والحاجة والمنزلة وذلك لتعرف الكفاية من النفقة التي تقدر لهم.

وكون هذا الوصف -وهو المثل- مناطا في هذه الجزئيات أمر لا نزاع فيه (فذلك) حكم تقرره (مقطوع به) اذ هو ثابت بدليل يقضي بذلك؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لهند: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" (فكيف يمثل به الشبه المختلف) في كون مناطه أهلا للتعليل المتنازع (فيه) و(الذي) هو وصف

(يصعب) إقامة (الدليل على) أنه مناط صالح للتعليل وعلى تقرير ذلك و(إثباته) على وجه صحيح. وقد تقدم الكلام على ذلك اذ لا سبيل إلى جعل اتباع الشبه في هذه جزئيات وما ماثلها من افراد قياس الشبه، إذ اتباع هذا الشبه أجلى في حجيته ودلالته على الحكم الشرعي من جميع ضروب القياس؛ لأنه مناط مقطوع به سواء في جزاء الصيد أو في غيره من الأمثلة التي سبق ذكرها.

قال المصنف في شفاء الغليل: " فإذا كان هذا القياس أجلى من المؤثر، فكيف يدرج في غمار الشبه الضعيف [الذي قدمناه؟] أو كيف يستدل به على صحة الشبه الضعيف؟ فكل صفة تبعدنا بطلبها، فطلبها بالسبر والحصر والترجيح والاجتهاد حتم لا يسع [لأحد] خلافه. ولهذا نقل عن أبي هاشم - هو من منكري القياس - القول بإتباع الشبه في مسئلة جزاء الصيد، متعللا؛ بأن ذلك منصوص عليه. فبان بذلك أن هذه رتبة علية في الاجتهاد؛ وسببه: ثبوت المقدمة الأولى بالنقل؛ وهو منشأ الغموض في قيس الشبه.

فإن قيل: احتمل أن يكون المعنى بالآية المثل من النعم في القيمة؛ وهو أن يشتري بقيمته مثله من النعم.

قلنا: إن كان هذا هو المراد، فرعاية المماثلة وإيجاب المثل من النعم أصلا بالشبه الخلقي - باطل قطعا؛ فإن كان المراد منه ما ذكرناه: فإيجاب القيمة باطل قطعا، أما النظر في أن المراد منه ماذا؟ فطريقه طريق التأويل والتصرف في الألفاظ. وقد صح لنا - بعمل الصحابة وأقضيتهم في بلاد مختلفة، وأوقات متفاوتة، بمثل ما حكمنا به - أنهم فهموا من الآية ما ذكرناه.

وغرضنا أنه إن بان أن المراد تلك المقدمة، لم يكن هذا من القياس؛ وإن لم يتبين: فليس طلبه من الآية على مذاق مأخذ وجوب طلب العلامة في قاعدة الربا"[1].

هذا بيان هذا القسم الأول من هذه الأقسام وما يتعلق به من قول معرفي أصولي.

(القسم الثاني) منها هو (ما) أي الموضوع الذي (عرف منه) بالإجماع ما قام به من (مناط الحكم) الوارد فيه (ثم) إنه (اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد) وهما يتجاذبان الحكم الذي ينبغي تقريره فيه (فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة) على الآخر بما يرجح به من قوة المماثلة، وهذا وإن كان قد يقع الترجيح فيه بقوة الشبه (ف)إنه (لا يكون ذلك) (من) قياس (الشبه) لأنه لا ينطلق عليه بالمعنى الذي سبق تحديده به، وتقدم بيان أنه الصواب. هذا هو حال هذا القسم.

أما (مثاله) فهو العبد الذي اجتمع فيه كونه أدميا وكونه مالا، ومن ثم تفرض فيه مسألة قيمته إذا قتل هل تضرب على العاقلة؟ وإذا كانت تضرب على العاقلة وتفرض عليها فهل يمنع تقديرها بناء على (أن بدل المال غير مقدر) أي غير مبين مقداره الذي يعطى في حال إتلافه، وإنما يحال أمر تحديده إلى الاجتهاد والنظر أو تفرض فيه هذه القيمة بناء على أن (بدل) الجناية على (النفس مقدر) مبين مقداره، وهو الدية المبينة في الشرع على الوجه الذي فصلت به فيه؟

(و)إنما وقع التردد في هذا الحكم لأن (العبد نفس) آدمية (كالحر و)هو كذلك من حيث إنه مملوك (مال كالفرس) ونحو ذلك مما هو مال وبناء على ذلك (ف)ـهو (إما أن) يقضى في حقه بأنه انسان كامل حامل لأمانة الله تعالى

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٣٩٩، إلى: ٤٠١).

ومكلف كالأحرار ومن ثم (يقدر) عوض دمه فيقضى فيه بالدية و(بدله) كالحر. (أو) أن (لا يقدر) هذا البدل، فيصار في حقه إلى ما يصار اليه في حق الأموال المتلفة بحيث يحال هذا الأمر إلى النظر الفقهي والاجتهاد، فيقوم كما تقوم الأعيان غير الانسان كالبهائم والأعيان المالية الجامدة؛ كالأواني ونحو ذلك. هذا ما قد يصار اليه في حق دم هذا العبد من تقدير بدل دمه كالحر ومن عدم ذلك إذ يلحق بالمال.

وهذا -كما سبق ذكر ذلك- هو ما يقتضيه حاله (ف)ـإنه (تارة يشبه بـ)ـالأعيان المملوكة كـ(ـالفرس) ونحوه اذ يملك فيباع ويشترى ويوهب ويستعمل (وتارة) يشبه (بالحر) وذلك من حيث كونه انسانا مكلفا يحمل أمانة الله مخاطبا بالخطاب الشرعي وبذلك فهو من حيث الحكم عليه يتردد بين هذين الأمرين (وذلك يظهر في) الأحكام التي يقضى بها في حقه والتي تثبت له بـ(ـترجيح احد المعنيين) المذكورين وهما المالية والإنسانية (على) المعنى (الآخر) ألا ترى أنه يجوز بيعه وشراؤه ونحو ذلك مما يستلزم أنه مال، ولكنه يجوز له أن يشتري نفسه، وأن يملك، وأن يلتزم له بما عوهد عليه، وأن يتزوج وغير ذلك مما يدل على أنه مثل الحر (و) بهذا يكون (قد ظهر) من حيث الأحكام الجارية عليه (كون المعنيين) المذكورين (من مناط الحكم) الذي يعتبر جاريا عليه. وهذا الضرب من الشبه لا اشكال في العمل به لاعتبار الشارع فيما شرعه من احكام في حق هذا العبد. قصارى الأمر في ذلك هو الإحواج إلى الترجيح بين هذين الشبهين فيما من المسائل التي لم يرد فيه دليل شرعي فاحتيج إلى إثبات الحكم فيه إلى الاجتهاد.

وأما جعل هذا الشبه أو ذاك فإنه أمر ليس بمشكل (وإنما المشكل من) جهة الوصف (الشبه) هو (جعل الوصف الذي لا يناسب) حكما ما علة و(مناطا) له (مع أن) هذا (الحكم لم يضف إليه) بنص ولا إجماع. (و)أما (ها

هنا) وهو حكم العبد هذا فإنه (بالاتفاق) بين مجتهدي هذه الأمة وعلمائها (الحكم) الشرعي (ينضاف إلى هذين المناطين) معا على سبيل التعاور.

وما تقدم من الاحكام الجزئية يدل على ذلك بالقطع "ثم الترجيح في مثل هذا المقام بين المناطين للحكم قد يكون بالذات كقولهم النفسية اصل والمالية عارض لذلك وهو من مسالك الفقهاء".

ثم قال: « فإن قيل: إنما أثبت الشرع الحكم عند اتحاد مزاج المناط والعلامة؛ فإذا تركب كان المركب واقعة أخرى غير المفرد؛ فلم تكن إضافة الحكم إلى المناط فيه واجبا، فمن يدعي وجوب طلب العلامة، فعليه الدليل. وعند ذلك يلتحق القول بالشبه الذي قدمتموه؛ إذ تطرق النزاع إلى المقدمة الأولى، كما سبق.

قلنا: ليس الأمر كذلك، فإن وجوب طلب المناط ها هنا ظاهر، لأن الحكم متناقض، والتخلية عنهما غير ممكن، والجمع غير ممكن، والتخصيص لا يعقل إلا بالترجيح؛ فكانت هذه الضرورة ظاهرة في وجوب طلب الترجيح. لا كواقعة الربا: إذ لا ضرورة في طلب علامة بعد معرفة الحكم باسمه؛ ولم يتركب الجص من أصلين: عرف ارتباط الحكم بأحدهما على القطع في الشرع؛ حتى يتعين تغليبه. فكان هذا من فن لا ينازع فيه المنكرون للشبه، ولا تسعهم المنازعة فيه.

والدليل على أن الاحتمال الأغلب يجب إتباعه في هذا الجنس، ما روى عنه ﷺ أنه قال لفاطمة بنت أبي حبيش وقد استحيضت: «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي». وهذا لا يقال إلا لمن تميز بين الدمين بلون السواد، على ما عرف؛ وهو علامة على الحيض تميزه عن الاستحاضة، وليست قاطعة، ولكنها علامة ظاهرة تحتذى، ويشبه ذلك قياس المعنى المناسب: فإن العلة المناسبة تحتذى وتتبع وجودا وعدما.

وقد روى أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال لأخرى حين استفتت لها أم سلمة رضوان الله عليها: «لتنظر عدد الأيام والليالي التي كانت تحيضهن قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، ثم لتغتسل ولتستثفر بثوب ولتصل». وإنما قال ذلك لمن أعوزها التمييز. وهو مشبه بقياس غلبة الشبه، فإن العادة تحتمل التغيير؛ ولكن- مع ذلك- الاستمرار أغلب من التغيير؛ فرد إلى الأغلب، وترك الاحتمال المغلوب بالإضافة إليه.

وقال ﷺ لحمنة بنت جحش وقد استحيضت: تحيضي في علم الله ستا أو سبعا، كما تحيض النساء ويطهرن لميقات حيضهن وطهرهن»، وهذه كانت قد أعوزها التمييز والعادة؛ فردت إلى عادة النساء: لأن الموافقة أغلب على الطباع- مع اتحاد الإقليم والبلد- من المخالفة، والمخالفة- أيضا- غالبة ليست نادرة؛ ولكنها- بالإضافة إلى الموافقة- مغلوبة، وهذه رتبة دون الرد إلى عادتها، والرد إلى عادتها دون الرد إلى التمييز. وكل ذلك إتباع للظن، وهو شاهد لصحة إتباع الأغلب في تغليب الشوائب: من حيث أن الحيض عرف حكمه نصا، والاستحاضة عرف حكمها نصا؛ ووقتها بعد مجاوزة يوم وليلة من أول الاستحاضة إلى خمسة عشر [يوما]، متردد محتمل للحيض والاستحاضة، فأمرنا أن نأخذ بأغلب الاحتمالات عند الاشتباه. وهو راجع إلى تمييز مناط عن مناط، معلومين بالشرع بالظن الغالب، فهو يشهد لهذا الجنس. وقد يشهد أيضا- من بعد- الشبه الذي ذكرناه في مسألة الربا- وهو المختلف فيه بين العلماء- بعد ما ثبت وجوب طلب العلامة؛ فأنا- في مدارج العلامات- نأخذ بالأقرب فالأقرب، والأغلب [فالأغلب]، كما أمرنا في هذه القاعدة بإتباع العادة مع التمييز؛ وهي علامة ناجزة قد تقرر ضعفها، ولكن عند عدمها تتعين؛ وعادة النساء مع وجود عادتها كالطرد الساقط المغلوب، ولكن- عند عدم عادتها- إتباعها أولى.

ثم يحتمل أن يقال: إتباع نساء العشيرة أولى، لأن الموافقة فيه أغلب من إتباع نساء البلدة؛ ولكن قد يترك لنوع عسر يلفى فيه، فإنه ربما تختلف العادة بعمتيها وخالتيها، وأختيها: وكانت إحدى الأختين مثلا لأب وأم والأخرى لأب، إلى غير ذلك: من اضطرابات لا يمكن الوفاء بها، [وغالب عادة] النساء على الست والسبع أمر مستمر لا يختلف؛ فيرجع إليه لذلك. وهو بعينه نظير التدوار على مراتب العلامات: في القرب والبعد، والخصوص والعموم"[١].

هذا بيان هذا القسم الثاني وما اتصل به من قول معرفي اصولي.

(القسم الثالث): هو كل (ما) يعني كل محل (لم يوجد فيه كل مناط) قام به كيفما كان (على) وجه (الكمال) بل هو فيه ناقص، نعم لو وجد في واقعة وحده لكانت قابلة لتعليل الحكم به فيها. و(لكن تركبت) هذه (الواقعة) التي هي موضوع الكلام هنا (من مناطين) مختلفين (وليس يتمحض) ويتخلص (أحدهما فيحكم فيه) اي فيما ذكر من هذه الواقعة (بـ)ـما هو (الأغلب) منهما. هذه هي صورة هذا القسم.

وأما (مثاله) فهو اللعان فـ(إن اللعان مركب من) مناطين ناقصين: أحدهما (الشهادة. و)ثانيهما (اليمين) وكلا المناطين ناقص (و)هذا اليمين (ليس بيمين محض) كامل وإنما لم يكن كذلك (لأن يمين المدعي لا تقبل) إذ الذي عليه هو البينة وليس اليمين (والملاعن) لزوجته (مدع) عليها الزنا (و)كما أن اللعان ليس بيمين محض فهو كذلك (ليس بشهادة) محضة كاملة، وإنما تقرر أنه ليس بشهادة (لأن الشاهد) المعتبر شرعا إنما هو الشاهد الذي (يشهد لغيره) أو عليه (وهو) أي الملاعن (إنما يشهد لنفسه) إذ مصلحة شهادته إنما ترجع إليه لرفعه الضرر المعنوي الذي ألـمّ به عن نفسه بها ورغبته في عقاب زوجته التي لاعنها.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٠٨، إلى: ٤١١).

(و)إنما تقرر في حق الملاعن أنه حالف وشاهد؛ إذ (في) تحصيل (اللعان) من حيث ما يقوم عليه من قول يورد (لفظ) مدلوله (اليمين والشهادة) لأنه مقيد بلفظ "أشهد" وبلفظ "اليمين" وهذا اللفظ قد بين أنه صيغة اللعان في قوله تعالى: " فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين"، فتقرر في حق هذا الذي ذكر من اللعان تركبه من هذين الوصفين -المناطين: الشهادة واليمين-.

فإذا سنح حكم في اللعان لا يجتمع فيه الأمران -المناطان- معا؛ إذ لا يتوافق فيه اليمن والشهادة وجب المصير في شأنه إلى الترجيح بالتغليب لإحدى الشائبتين -المناطين-. وبناء على هذا (فـ)إنه (إذا كان العبد من أهل اليمين) أي ممن يقبل منهم الحلف ويصح صدوره منهم كما هو مقرر شرعا (لا من اهل الشهادة) أي من الذين تقبل شهادتهم (وترددنا) لأجل هذا (في أنه هل هو من أهل اللعان) الذين يصح منهم او لا؟ (و) بعد ذلك (بان لنا) وظهر (غلبة احدى الشائبتين) المذكورتين اللتين هما الشهادة واليمين (فـ)ـإنه (لا ينبغي) ولا يجوز (أن يختلف) او يتنازع (في أن الحكم به) أي بهذا الذي ظهر لنا، او بهذا الذي ذكر من الشائبتين أمر (واجب) شرعا (و) إنما قلنا بوجوب ذلك لأن إثبات الحكم بهذه الغلبة (ليس من) قياس (الشبه المختلف فيه) يعني من كونه حجة فقهية ودليلا تبنى عليه الأحكام الفقهية، وإنما هو ترجيح لأحد المناطين وتغليبه على معارضه.

(و)هذا الذي تقرر في حق لعان العبد من حيث إمكان ترجيح ما غلب من شائبة فيه وما نظر إليه في شأن ذلك هو ما يقرر (كذلك) في حق تكرار (الظهار) وما يمضى عليه في شأنه اذ هو (لفظ محرم) بفتح الراء أي محظور شرعا ومنكر ويصح

كسر الراء منه أيضا أي محرم للمرأة المظاهر منها. والأول ارجح (و)إنما كان كذلك لأنه (هو كلمة زور) -الإضافة هنا بيانية- فيكون معنى هذا الكلام الكلمة التي هي زور قال تعالى: "وإنهم ليقولون منكرا من القول وزورا" وهو ليس قذفا محضا ولا طلاقا محضا. ولكنه مركب منهما بلا تمحض لأي منهما (ف)كان حاله لذلك (يدور بين) أن يكون من (القذف و)أن يكون من (الطلاق) وبذلك يقرر فيه النظر بالتغليب لاحد الأصلين إن كرر التلفظ به بأن قال هذا المظاهر: أنت علي كظهر امي، أنت علي كظهر، أمي أنت علي كظهر أمي إن بان رجحان هذا التغليب بحسب نظر المجتهد، فإن بان له أنه من القذف فإن تكراره لا تأثير له، بل ينزل منزلة التلفظ به مرة واحدة، وإن بان فيه بالتغليب أنه طلاق فإنه تترتب عليه آثاره مكررة والآثار التي تترتب عنه هي الكفارة التي ذكرها الله في حق المظاهر.

قال المصنف في الشفاء الغليل: "كما تردد الرأي في أن الظهار إذا تكرر على التوالي هل يتعدد حكمه؟

والقذف إذا تكرر لم يتكرر حكمه، وهو خبز زور كالقذف؛ والطلاق إذا تكرر: تكرر حكمه، والظهار من طلاق الجاهلية وهو سبب للتحريم؛ وقد تصرف الشرع فيه بنوع من التغيير. ويمكن إلحاق هذا المثال بالشبه السابق؛ فإنه ليس يتبين أن علامة التكرار كونه طلاقا، وأن علامة عدم التكرار كونه قذفا؛ فإن كان: فالظهار ليس طلاقا ولا قذفا. ولكنه جنس آخر: شابه القذف بصيغته، وهو: أنه كلمة زور؛ وشابه الطلاق بحكمه، وهو: أنه سبب للتحريم.

فإذا قال: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق؛ تكرر حكمه. وإذا قال: أنت زان أنت زان، أنت زان؛ لم يتكرر حكمه. فإذا قال: أنت علي كظهر أمي، أنت علي كظهر أمي [أنت علي كظهر أمي] فهو دائر بين [هاذين] الأصلين، وقد قررنا عدم العثور على علة تناسب التكرار وعدمه؛ فالوجه أن يقابل الطلاق

بالقذف، وتطلب علامة فارقة: إذا لم نعثر على مناسب فارق. ونعرض الظهار على تلك العلامة. ويلتحق هذا الوجه- من التمثيل- بالشبه الذي تقدم وإنما غرضنا أن المركب تحقيقا يجب الحكم فيه بطريق التغليب، فلو أنكرنا القول بالشبه السابق لوجب القول بهذا الجنس"(١).

(و)هذا الذي تقرر في شأن لعان العبد وتكرير اللعان هو نفسه ما يتقرر في حق (زكاة الفطر) من حيث كونها (تتردد) باعتبار حالها (بين) كونها من (المؤنة) للفقراء ودفع حالة الفقر والحاجة عنهم يوم العيد (و) بين كونها من (القربة) والعبادة فمن نظر إلى جهة أنها المؤنة لما ورد فيها من طلب إغناء الفقراء عن السؤال يوم العيد لم يمنع اعطاء بدلها من المال لأن هذا المقصد يتحقق به كإعطاء الطعام، ومن التفت إلى أنها قربة لما هي عليه من تحديد مقدارها وزمان اخراجها منع ذلك لأن الأصل في العبادة التوقيف.

(و)مثل زكاة الفطر في هذا التردد بين وصفين مختلفين (الكفارة) فإنها أيضا (تتردد) باعتبار حالها (بين) كونها من (العبادة) لما فيها من التقدير والتحديد (و)بين كونها من (العقوبة) لأنها ترتبت عن فعل محرم، (و)هكذا حصل (فيها) كون كل واحد من الوصفين قائما بها (تشابههما) كما حصل من حيث كون كل واحد منهما صالحا للتعليل به تشابههما؛ إذ كل واحد منهما -أي العبادة والعقوبة- يصح أن تكون الكفارة هذه فردا من أفراده فإنه يمكن أن تكون من جنس العبادة كما يمكن أن تكون من جنس العقوبة وهذا الامكان متقرر فيها باعتبار حالها الذي سبق بيانه. هذه هي أمثلة هذا القسم.

وهذه الأمثلة كما ترى قد قام بكل فرد منها وجود شائبتين متعارضتين اذ هما من اصلين مختلفين. ومقتضى هذا الحال وجوب الاجتهاد في بناء الحكم

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٠٥).

في كل فرد من هذه الأفراد واستفراغ الجهد في تعيينه (فـ)إنه (إذا تناقض حكم الشائبتين) -فيه اضافة المدلول للدال-، يعني إذا تناقض ما دل عليه الشائبتان من حكم وتعارض (و)تقرر أنه (لا يمكن اخلاء) هذه (الواقعة عن احد الحكمين) اللذين تقضي بهما الشائبتان المذكورتان (وظهر دليل) يدل (على) حصول (غلبة احدى الشائبتين) في محلهما (ولم يظهر) ذلك في المحل (معنى مناسب في الطرفين) المتعارضين فيه (فـ)إنه (ينبغي) ويجب (أن يحكم بـ)ما هو (الأغلب) من الشائبتين (والأشبه) بما يصلح علة منهما.

(وهذا) القسم الثالث هو (اشبه هذه الأقسام الثلاثة) يعني أقواها شبها (بمأخذ الشبه) هذا الذي كلامنا فيه؛ وهو الشبه الذي يكون قائما بمحل ما بموجب قيام مناطين مختلفين به، نعم هذا هو القسم الأشبه بما ذكر (فإنا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة) عند من يرى ذلك (لسر فيه) يعني في هذا المنع (ومصلحة) شرعية تكون عنه، وقد قيل بأنها صون المناصب عن أرباب الدناءة في أعراف الناس. (و)كما نظن ما ذكر نظن كذلك أنه (ممكّن من) إنشاء (اليمين) وصحة صدورها منه (لمصلحة) معتبرة شرعا تقررت في ذلك. (وأشكل الأمر) الذي يقضى به (في) شأن (اللعان) إذ فيه ضم اليمين والشهادة مركبا منهما معا فماهيته متقومة بهما. هذا هو حاله (و)لكن إذا ظهر و(بان بأن إحدى الشائبتين) المذكورتين وهما اليمين والشهادة (اغلب) من الأخرى (فـ)إنه (يكون الأغلب على ظننا) والأرجح في نفوسنا هو (بقاء تلك المصلحة) الشرعية (المودعة) والموضوعة (تحت) ذلك (المعنى الأغلب) سواء كان هذا المعنى هو الشهادة او اليمين.

وقد رجح المالكية والشافعية كون اللعان يمينا، وذهب الحنفية إلى أنه شهادة. وعليه فلا يصح إلا ممن تقبل شهادته. وهكذا حكم كل من ذهب من أهل هذين القولين إلى ترجيح إحدى الشائبتين فإنه ما كان ذلك منهم إلا لما ظنوه من حصول غلبة ما رجحوه على مقابله. وهذا الذي ذهبوا اليه من هذا

الترجيح هو ما ينبغي لهم المصير اليه، فمن غلب على ظنه ما هو الأغلب من ذلك صار إلى العمل به والقضاء بموجبه.

(فإن قيل): هذا صورته بينة (و)لكن (بم يعلم المعنى الأغلب المعين) من المعنيين المتعارضين وبم يدرك من بينة ودليل؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك: إن هذا العلم يحصل (تارة بالبحث عن حقيقة الذات) التي قام الوصفان المتعارضان بها بحيث ينظر في حقيقتها ليعلم هل هي مما يدل عليه هذا الوصف او ذاك فيصار إلى ما ظهر أنه الراجح في ذلك. كما عليه المالكية في شأن اللعان من أنه شهادة. وكذلك ما عليه الحنفية فيه من أنه يمين.

وقد يحصل (تارة) أخرى (بالأحكام) فإن ما تبنى عليه الأحكام يقدم على ما ليس كذلك مما يعتبر وصفا طرديا، (و)تارة يحصل هذا الترجيح بـ(ـكثرتها) فيقدم من الوصفين المتعارضين ما هو أكثر اعتبارا للشارع من حيث بناء الأحكام عليه على الوصف الذي يكون ما بني عليه من الأحكام قليلا، فإن المناطات فيها ما تبنى عليه الأحكام في أبواب متعددة مثل الضرر، ومنها ما هو دون ذلك مثل الغرر.

(و)كما يكون هذا المعنى الأغلب المعين يعلم بما ذكر يعلم (تارة) أخرى (بقوة بعض الأحكام وخاصيته) التي قد تكون له (في الدلالة) القائمة به كالتحريم إذا عرضته الإباحة فإن التحريم مرجح بقوته.

(و)هذا المجال -وهو العلم بما ذكر والبحث عما يمكن منه أن يوصل اليه- (هو مجال نظر المجتهدين و)مضيا على ذلك الأصولي لا يتولى بيان هذا الأمر (وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الأصولي) ما دام ملتزما بما يقتضيه فن الأصول، ولم ينتقل إلى الاجتهاد فإذا صار إليه كان هذا البيان من عمله.

(و)ليس الغرض من ادراك هذا المعنى الأغلب المعين هو العلم به فقط وإنما (الغرض) من ذلك هو (أنه إذا سلم أن احد المناطين) المتعارضين (اغلب) على الوجه الذي تقدم بيانه (وجب الاعتراف بـ)شرع الشارع (الحكم بموجبه) ومقتضاه وهذا الاعتراف أمر يجب المصير اليه والقول به (لأنه إما أن يخلى) هذا المحل ويجرد (عن) الحكم اللذين افادهما المناطان المفيدان لهذا التناقض في (الحكمين المتناقضين) بحيث لا يقضى بأي منهما فيه (وهو) أمر (محال) إذ لا تخلو نازلة من حكم الله تعالى فيها (او يحكم بـ)ـما يقتضيه الوصف (المغلوب) المرجوح وذلك باطل (أو) يحكم (بـ)ـما يوجبه المناط (الغالب) الراجح وهذا هو الصواب (فيتعين) ويجب بناء على ذلك (الحكم بـ)ـهذا المناط (الغالب) على الوجه المذكور، وإذا كان هذا هو حال هذا المناط (فكيف يلحق هذا) المناط (بـ)ـالوصف (الشبه المشكل) من حيث ثبوته المتنازع في كونه مناطا و(المختلف فيه) على الصورة التي تقدم بيانها.

(نعم) قد يكون من صور هذا الذي يقع فيه هذا التعارض ما قد يكون من قياس الشبه فإنه (لو دار الفرع بين اصلين واشبه أحدهما في وصف ليس مناطا) وعلة (واشبه) الأصل (الآخر في وصيفن ليسا مناطين) أيضا (فهذا) إذا عمل فيه بالترجيح (من قبيل) وجنس (الحكم بـ)ـقياس (الشبه و) من باب (الإلحاق بـ)ـالوصف (الأشبه) بأحد الأصلين (والأمر فيه) أي في هذا الضرب من القياس موكول (إلى) نظر (المجتهد) واجتهاده (فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين) المذكورين (توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم) وعلته (عند الله تعالى وكان ذلك) الذي ذهب اليه من المشاركة في الوصفين (اغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه) يعني لم يشبهه هذا الفرع (الا في صفة واحدة) فقط (فحكم هنا) في هذه الجزئية (بـ)ـمقتضى غلبة (ظنه) وما أداه إليه اجتهاده (فهذا) التصرف من هذا المجتهد

(من قبيل) اي من جنس (الحكم بـ)ـقياس (الشبه) المتقدم بيانه. هذا ما يقضى به في حق هذا الضرب من الوصفين المتعارضين الخاليين من المناسبة.

و(أما كل وصف ظهر) بالمناسبة أو غيرها (كونه مناطا للحكم فـ)ـإن (اتباعه من قبيل قياس العلة) الذي تقدم تفصيل القول فيه (لا من قبيل قياس الشبه) الذي تقدم أنه قياس مختلف في حجيته.

(هذا ما أردنا ذكره) وبيانه (في) شأن (قياس الشبه) وما اتصل به من بحوث ومسائل. (وكان) هذا (القول) المورد (فيه) اي في ذكره وبيانه (من تتمة) وتكملة (الباب الثاني) الذي تقدم بيان انه مرسوم ومعقود في بيان طريق إثبات العلة، وانما كان هذا من تتمة هذا الباب الثاني (لأنه نظر في طريق اثبات علة الأصل) نعم هو كذلك (لكنا) خصصنا قياس الشبه هذا و(أفردناه بباب) مخصص له (لكيلا يطول الكلام في الباب الأول) المعقود في اثبات القياس على منكريه، وإنما كان هذا الذي ذكره هنا في باب الشبه حقه أن يذكر في باب إثبات القياس على منكريه؛ لأن إثباته على منكريه من أهم المباحث المتعلقة به فكان بذلك مستحقا لأن يذكر في باب إثبات القياس على منكريه، لكنه أخره إلى هنا لئلا يطول الكلام في الباب الأول على الوجه الذي ذكره. هذا ما ظهر لي في توجيه كلام المصنف هذا؛ إذ ما يسبق إلى الذهن هو أنه خصصه بهذا الباب الثالث فرارا من تطويل الباب الثاني، ولكن تصريحه بالباب الأول قد يقصد به ما تقدم ذكره. فتأمل.

(وإذ) قد (فرغنا) على وجه التفصيل (من) ذكر (طريق إثبات العلل) وبيانه (فـ)ـإنه (لا بد) الآن (من بيان أركان القياس) وتعيينها (و) بيان (شروطه) أي القياس (بعد) بيان (ذلك) وذكره فلنصر إلى إيراد ذلك كله قائلين:

(الباب الرابع في أركان القياس وشروط كل ركن)

يعني هذا هو (الباب الرابع) من كتاب القياس وهذا الباب موضوع ومرسوم (في) بيان (أركان القياس) الأربعة (و)في بيان (شروط كل ركن) منها. هذا بيان متضمن هذا الباب على وجه الجملة.

(و)أما بيانه على وجه التفصيل فإننا نقول في تحصيله: اعلم أن (أركانه) أي القياس هذا (أربعة) وهي:

الأول منها (الأصل) وهو: المحل المقيس عليه. وقد عرف كذلك بأنه[1]:

أ- فقال المتكلمون: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق.

ب- وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به.

ج- وقال القاضي أبو الطيب الطبري: ما ثبت به حكم نفسه.

د- وقيل: ما ثبت به حكم غيره. وليس بصحيح، لأن العلة يجوز أن تكون قاصرة. ورجح العبدري الأول بأن الأصل محكوم فيه حتى يفهم الحكم، وبالعكس فإن سمى مسمى الخمر وحدها أصلا بمعنى أنها هي المحل الذي نص الشارع على الحكم بالتحريم فيه دون غيره من المحال فيجوز.

هـ- وقال الإمام فخر الدين: الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه.

(و) الثاني منها هو (الفرع) وهو المحل المقيس وقد عرف كذلك بأنه[2]:

أ- هو محل الحكم المختلف فيه.

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٩٥). (٢) البحر المحيط (٧/ ١٣٦).

ب- وقيل: هو نفس الحكم الذي في المحل.

ج- ما اختلف الخصمان فيه.

د- وقيل: ما قصد القائس إثبات الحكم فيه.

هـ- وقيل: ما نصبت الدلالة فيه.

(و) الثالث هو (العلة) وهي الوصف الجامع بين الفرع والأصل. قد عرفت بأنها[1]:

أ- المعرفة للحكم، بأن جعلت علما على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم. قاله الصيرفي، وأبو زيد من الحنفية، وحكاه سليم الرازي في "التقريب" عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب "المحصول"، وصاحب "المنهاج".

ب- أنها الموجبة للحكم بذاتها، لا بجعل الله. وهو قول المعتزلة، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين.

ج- أنها الموجبة للحكم. على معنى: أن الشارع جعلها موجبة بذاتها، وبه قال الغزالي، وسليم الرازي. قال الصفي الهندي: وهو قريب لا باس به.

د- أنها الوجبة بالعادة. واختاره الفخر الرازي.

هـ- أنها الباعث على التشريع. بمعنى: أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

و- أنها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها. وهو اختيار الرازي، وابن الحاجب.

ز- أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.

---

(١) إرشاد الفحول (٢/ ١١٠).

وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر.

(و) الرابع (الحكم) وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلفين.

هذه هي الأركان وإذ قد بينت أعيانها، فلنصر إلى إيراد قول تفصيلي في بيانها وبيان ما قد ينجر إليه الكلام من أمور معرفية متعلقة بها. وهذا القول التفصيلي إنما يتحقق بتمييز كل طرف من الأطراف التي تركب منها هذا الباب -وهذه الأطراف وما فيها من بحث ومسائل هي مادة هذا الباب، ونفصله عن الأطراف الأخرى بالقول الذي يكون به بيانه (فلنميز) أولا (القول) في شأن (شرط) يعني في الشرط الذي يجب أن يكون قائما ب (كل ركن) من هذه الأركان الأربعة ولنحدده (ليكون) تصور هذه الأركان والعلم بها (أقرب إلى الضبط) لها والتمييز لها عما سواها ولا يخفى ما يكون عن ذلك من دفع التباسها بما قد يشابهها من حيث الصورة، وهو في الحقيقة ليس منها.

هذا ما يقع به البدء فلنذهب إلى إيراد تفصيل القول فيه قائلين:

(الركن الأول وهو الأصل)

يعني أن أول ما يبدأ به في ذكر شروط هذه الأركان هو ذكر شروط (الركن الأول) منها (وهو الأصل) وقد اعتبر هو الأول لأنه هو قطب القياس باعتبار أنه مأخذ الجامع، والمحل المقيس عليه، والمحل المنصوص على حكمه (و)هذا الأصل (له شروط ثمانية) فإن فقد شرط منها فيما أدعي أنه أصل سقط كونه أصلا.

وهذه الشروط:

(الشرط الأول) منها هو (أن يكون حكم الأصل) وهو المقيس عليه (ثابتا) لا يتطرق إلى ثبوته شك حتى يمكن بناء الفرع عليه، (فإنه إن أمكن) واحتمل (توجيه المنع عليه) بحيث يمكن منع كونه حكما غير ثابت بأن يدعى بأنه منسوخ (لم ينتفع به الناظر) الفقيه المجتهد (ولا المناظر) لغيره (قبل إقامة الدليل على ثبوته) وأنه محكم غير منسوخ، وإنما قيل إنه يجب حصول هذا الثبوت لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بناء على مقتضى الوصف الجامع بينهما وموجبه، وذلك متوقف على اعتبار الشارع له، فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتا في الشرع فإنه لا يكون معتبرا. فثبوت الفرع متوقف على ثبوت ما يقوم عليه من أصل؛ لأن القياس عبارة عن تشبيه الفرع بالأصل في الحكم، وذلك -كما سبق ذكره- لا يمكن إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل.

قد أورد المصنف هذا الشرط في شفاء الغليل فقال: " أن يكون حكم الأصل ثابتا؛ فإنه إذا لم يكن ثابتا، وتوجه المنع عليه من المعترض لم يترتب الفرع عليه؛ إذ ثبوته في الفرع، فرع ثبوته في الأصل".

الشرط (الثاني) هو (أن يكون) هذا (الحكم) الذي هو حكم الأصل (ثابتا بطريق) يعني بدليل (سمعي شرعي) كآية من الكتاب أو حديث نبوي، وإنما اشترط هذا (إذ ما) من الأحكام قد (ثبت بطريق عقلي أو) بطريق (لغوي) ما

هو إلا حكم عقلي إن ثبت بطريق عقلي، أو حكم لغوي إن ثبت بطريق لغوي، وبذلك (لم يكن حكما شرعيا) فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيا، فلا يكون الغرض -وهو القياس الشرعي في هذا المقام- حاصلا؛ إذ لا يثبت القياس الشرعي إلا على حكم شرعي، وأما الحكم (اللغوي و)الحكم (العقلي) فإنه (لا يثبت) أي منهما (قياسا عندنا) خلافا لمن يرى جريان القياس في اللغة والعقل والصحيح خلافه (كما ذكرناه في كتاب أساس القياس) والنص الوارد في شأن القياس في اللغة قد سبق إيراده في "الأسماء اللغوية هل تثبت قياسا؟".

وأما القياس العقلي فالذي ساقه المصنف في شأنه هناك هو أنه: " لا يجوز الحكم في العقليات بمجرد القياس. ونعني بالقياس: رد الغائب إلى الشاهد، وهو الذي حدَّه الأصوليون بأنه: إلحاق فرع بأصل بجامع، أو أنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما.

ومثاله: قول القائل: صانع العالم جسم، لأنه فاعل، فكان جسما قياساً على سائر الفاعلين.

وقول القائل: السماء مصوَّر فكان محدثاً قياساً على سائر المصوّرات الصناعية - من البيت والقدح والأواني - أو الطبيعية كالحيوان والنبات .

فإن هذا الحكم - وإن كان حقّاً - فلا يمكن إثباته لمجرد هذا القياس.

وكذلك قولهم: الصوت موجود، فكان مرئيّاً قياساً على الألوان، واللون موجود، فكان مسموعا قياسا على الأصوات، والباري - تعالى - موجود، فكان مسموعاً مرئيّاً قياساً على الأصوات والألوان والموجودات المرئية.

فإن الحكم بكونه تعالى مرئيّاً - وإن كان صحيحاً - فلا يثبت بمجرد هذا القياس.

والدليل القاطع على بطلان القياس في العقل: أن الحكم إذا ثبت في شيء فمن أين يلزم أن يثبت ذلك الحكم في غيره؟ لأن ذلك الغير مغاير - لا محالة - له في صفة، ولأجله كان غيراً له، وربما يكون الحكم منوطاً بالوصف الذي فيه المغايرة، فإذا انتفى انتفى الحكم، وهاهنا لا يخلو المعلِّل: إما أن يدعي أن الفرع مثل الأصل مطلقاً، أو يدعي أنه مثله فيما هو مناط الحكم وعلته: فإن ادعى أنه مِثْلُ مطلقاً فهو محال؛ لأن المثلين لا وجود لهما في الأعيان أصلا، ولو جاز ذلك لجاز وجود سوادين في محل واحد، ولجاز أن يقال في كل شخص: إنه شخصان بل عشرة أشخاص، لكن الكل متماثلة، ولا فرق، ولكن يقال: المِثْلية من ضرورتها الاثْنَيْنِيَة، فالمثلان هما اثنان، وكل اثنين فهما غيران، هذا غير ذلك، وذلك غير هذا، وكيف يكون غيره إن لم يغايره بالاتصاف بما لا يتصف به الآخر؟ وإذا غايره في ذلك لم يكن مِثْلاً مطلقاً، نعم! السوادان في محلين غيران، إذْ لهذا محلّ ليس - للآخر، فلا جَرَم ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية، والسوادان في زمانين في محل واحد - أيضاً- متصوران، لأنها متغايران بالزمن، فلا جَرَم لسا مثلين مطلقاً ، بل هما مثلان في السوادية، فلو فُرض اتحاد الزمن والمحل لم يُعقل سوادان في وقت واحد في محل واحد؛ لأنه لا تبقى مغايرة فلا تبقى اثنينية، فتحصل الوحدة وتنتفي المماثلة، فإن المماثلة نسبة بين اثنين، فإذا لم يكن عدد ولا كثرة فكيف تكون مماثلة؟ فهذا إن ظن أن الفرع مثل الأصل مطلقاً ، وهذا لا يظنه عاقل .

أما إن قال: (الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلّته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة)، فهذا إن ثبت له فهو مستغنى عن الاستشهاد به، وصار ذكر الشاهد حشواً وفضولاً مستغنى عنه، وثبت عموم الحكم بعموم العلة ، ويكون هذا تمسّكاً بالعموم، لا قياساً واستشهاداً .

ويُعرف هذا بمثال وهو: أنه لو ركب راكب البحر، فقلنا: لِمَ ركبت؟ فقال: لأستغني، قلنا: وبِمَ عرفت أن مَنْ ركب البحر استغنى؟ فقال: لأن فلاناً

اليهودي ركب البحر فاستغنى، فإنِّي - أيضـًا - أقيس نفسي عليه فأعْرف أني أستغني إذا ركبت البحر، فيقال له: وأنت لست بيهودي، فيقول: وهو ما استغنى لأنه يهودي بل لأنه تاجر، قلنا: فذِكْر اليهودي والاستشهاد به حشو وفضول، فَقُلْ: كل من ركب البحر استغنى فأنا - أيضا - أركب البحر فأستغني.

فهذا دليل صحيح إن ثبت له أن الاستغناء منوط بمجرد ركوب البحر، وإن لم يثبت له ذلك على العموم في كل راكب للبحر فقياسه باطل لا يفيد العلم، وإن ثبت عمومه فهو متمسك بعموم لا بقياس؛ إذ القياس يستدعي فرعـًا وأصلاً وجامعـًا والتمسّك بالعموم لا يستدعي شيئا من ذلك.

وبيان هذا أنّا إذا قلنا في الحسِّيَّات: (كل جسم فهو مُتحيِّز، والباري - عند المجسمة - جسم، فيلزم أن يكون متحيزاً)، فيكون هذا تمسّكـًا بعموم، وحاصله يرجع إلى أن الحكم العام على الصفة حكم على الموصوف، فإذا حكمنا بحكم عام على جميع الأجسام دخل في ذلك الحكم - بالضرورة - أقسام الأجسام من: سماء وأرض وحيوان ونبات.

ومثاله في الفقه قولنا: (كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حرامـًا) فهذه حجة قاطعة إن ثبت لنا أن كل مسكر حرام، وإن لم يثبت فلا حجة فيه، وإذا ثبت ذلك بالنقل عن الشارع كان ثابتـًا، وكان إثبات الحكم في النبيذ به تمسّكـًا بالعموم لا قياسـًا.

وكذلك إذا قلنا: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وبيع الغائب بيع الغرر، فكان منهيّـًا عنه) لم يكن هذا قياسـًا بل تمسكـًا بالعموم راجعـًا إلى استثمار نتيجة من أصلين معلومين:

أحدهما: النهي عن بيع الغرر، وهذا الأصل شرطه العموم وهو أن يكون النهي عن كل غرر لا عن البعض.

والثاني: قولنا: (بيع الغائب بيع الغرر) فيلزم منه أنه منهي عنه.

ويرجع حاصل الغرض إلى دخول تفصيل تحت جملة وإدخال خصوص تحت عموم، والقضية العامة: تارة تكون عقلية كقولنا (كل جسم متحيز)، وتارة تكون شرعية كقولنا)كل مسكر حرام) وتارة تكون لغوية كقولنا (كل من له قدرة فإنه يسمى قادراً)، فإن ثبت في شيء أن له قدرة دخل بالضرورة تحت العموم واستحق اسم القادر، وإن ثبت في شيء أنه مسكر دخل تحت العموم واستحق صفة التحريم، وإن ثبت في شيء أنه جسم دخل تحت العموم واستحق الوصف بالتحيز.

وبالاتفاق لا يسمى هذا الجنس - في اصطلاح الفقهاء والأصوليين- قياساً، وإنما يسميه المنطقيون قياساً وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيساً ومقيساً عليه؛ إذْ يقال: (قاس النعل بالنعل) إذ سواه عليه، فالقياس: هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء، أي: حمل فرع على أصل في حكم بعلة، فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم.

فإن قيل: فالمتكلمون قاسوا، وردّوا الغائب إلى الشاهد، وأثبتوا علة الأصل ثم ردُّوا الفرع إليه، فلِمَ أنكرتموه؟ فقد قالوا: الباري تعالى مرئيّ؛ لأنه موجود، قياساً على المرئيات من الأعراض والجواهر، ثم انتهضوا فقالوا: الأعراض والجواهر إنما تصح رأيتها لعلة الوجود، فالوجود هو المصحِّح، وإذا ثبت أنه المصحح ثبت أن كل موجود مرئي، والباري موجود، فيجب أن يكون مرئياً.

قلنا: إن لم يثبت لهم أن كل موجود مرئي على العموم - حتى يكون هذا قضية عامة - فلا يمكنهم الحكم بأن الباري تعالى مرئي، وإن ثبت لهم ذلك فقد استغنوا عن ذكر الشاهد والقياس، وانتظمت حجتهم بقولهم: (كل

موجود مرئي، والباري تعالى موجود، فَإِذَنْ هو مرئي)، وهذا أصلان إذا سلّما لزم تسليم محل النزاع بالضرورة، والأصل الأخير مسلّم وهو أن الباري موجود، والممنوع هو الأصل الأول وهو قولنا (كل موجود مرئي)، فإن لم يثبت ذلك فلا حجة، وإن ثبت فهو حجة دون الاستشهاد والقياس، فيكون ذكر الجوهر والعرض حشواً كذلك اليهودي في مسألة ركوب البحر، وقولنا: (كل موجود مرئي) ليس أوّليًا، فيجب إثباته بالبرهان.

فإن قيل: فإنما غرضهم في الاستشهاد إثبات ذلك.

قلنا: وليس يثبت هذا بالاستشهاد، فمن حاول هذا بمجرد الاستشهاد فهو في شطط، فمن يدّعي أن اللون مسموع - استشهادا بالصوت فإنه مسموع - كان كمن يدّعي أن الصوت مرئي استشهاداً باللون فإنه مرئي، وهذا الاستشهاد لا يغني؛ إذ يمكن أن يقال: الصوت مسموع لكونه صوتاً لا لكونه موجوداً.

فإن قيل: فيثبتون ذلك بالسبر والتقسيم.

قلنا: مهما أثبتوا ذلك بتقسيم حاصر دائر بين النفي والإثبات على شرط التقسيم فيكون إثبات كون الموجود مصحِّحاً بالتقسيم لا بالقياس، ثم: إثبات كون الباري بعد ذلك مرئيًا بالعموم لا بالقياس؛ إذْ عند ذلك يصح أن كل موجود مرئي والباري موجود فكان مرئيًا، والتمسك بالعموم لا يسمى قياساً، ولا السبر والتقسيم يسمى قياساً، فإنّا إذا قلنا: (العالم إما قديم وإما حادث، وباطل أن يكون قديماً لكذا وكذا، فلزم أنه حادث) لا يكون قياساً؛ إذْ ليس في هذا إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة، وهو حدّ القياس، فلو أطلق مُطلق اسم القياس على هذا كان متعسفاً بوضع الاسم في غير موضعه، وكان مخالفاً للفقهاء والأصوليين في اصطلاحهم، وكان موافقا للمنطقيين في اطلاقهم اسم القياس على هذا والتمسك بالعموم أيضاً، ولو جاز هذا لجاز

أن يُسَمَّى التمسك بالنص وبأخبار التواتر وسائر أسباب العموم قياساً، وعند ذلك يرجع الخلاف إلى لفظ لا طائل له.

ثم نقول السبر والتقسيم وإن لم يكن قياساً ففيه نوع دليل إذا وجد شرطه ، والغالب أن المتكلمين لا يراعون شروطه، فإن من شرطه أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، ولا يَرْعى هذا الشرط إلا المحققون منهم، وليس من شرطه أن يكون منحصراً في اثنين ومقصوراً على النفي والإثبات؛ فإنه إذا قال (الباري لو كان على العرش لكان إما أكبر منه أو أصغر أو مساوياً، والكل باطل ، فالاستقرار على العرش باطل) فهذا التقسيم صحيح؛ لأنه منحصر وإن بلغ ثلاثة أقسام، ولكن هذا الانحصار معلوما علماً أوّليًا .

فأما قولهم: (السماء حادث لأنه مصوَّر قياساً على البيت)، ثم تقسيمهم بعد ذلك(أن البيت إما أن يكون حادثاً لكونه موجوداً، أو قائماً بنفسه، أو جسماً، أو مصوَّراً ، وباطل أن يكون لكونه موجوداً أو قائماً أو جسماً لكذا وكذا ، فثبت أنه حادث لكونه مصوّراً) - فهذا الجنس من التقسيم في هذه المسألة - وفي مسألة الرؤية- منتشر لا منحصر، فلا يقوم به برهان ، والاعتراض عليه من أربعة أوجه:

الأول: أنه لا يسلم انحصار أوصاف البيت في هذه الأربعة ولا في عشرة ولا في ألف، فلا بد من برهان على الحصر، وذلك مما لا يسهل القيام به، ولا تراهم يهمون بتكليف دليل الحصر، لكن غايتهم أنهم يقولون: (إن كان له وصف آخر فأثبته)، وللخصم أن يقول: له وصف آخر اعْرفه لا أذكره، أو يُتصوَّر أن يكون ولكني لا أعرفه ولا أعرف أيضاً انتفاءه، وأنت محتاج إلى ان تعرف انتفاءه، ولا يكفيك أن لا تعرف ثبوته، فكم من ثابت لا تعرف ثبوته.

فيبقى أن يقول (لو كان لعرفته أنا وأنت، كما لو كان بين أيدينا فيلُ لرأيناه، فعدم رؤيتنا دليل على انتفائه، فكذلك عدم معرفتنا بوصف وراء هذه الأوصاف دليل على انتفائه)، وهذا هوس؛ فإنا لم نعهد - قط - فيلاً موجوداً كنا لا نراه ثم رأيناه، وكم من معانٍ موجودة كُنَّا نطلبها فلم نعرفها ثم عثرنا عليها بدليلٍ ظهر لنا أو تنبيه من غيرنا، فمن جعل عدم معرفته الثبوت معرفةً لعدم الثبوتِ فهو في غاية الغباوة.

الثاني: هو أن يقال: بِمَ تنكر على من يقول: (الحاكم معلَّل بعلة قاصرة غير متعدية)؟، فما الذي يضطرك إلى أن تطلب له علة متعدية حتى تقيس عليه غيره؟ فهم معلل بكونه بيتاً مثلاً فإن أوردت عليه الصفة فهو معلل بوصف يشمل البيت والصفة، فإن أوردت الحيوان والنبات والأواني فهو بعلة تشمل الجميع وتطابقه ولا تجاوزه، وذلك ممكن تقديره: إما بوصف مشترك للجميع مطابقٍ له، وإما بأوصاف مركبة تقتصر عليها ولا تتعدى.

الثالث: أنه إن سلّم أن الأوصاف محصورة في أربعة فلا يكفي إبطال ثلاثة بإبطال مفرداتها، بل يجوز أن يكون الحكم معللاً بمجموع الثلاثة أو باثنين منها؛ إذ يجوز أن تكون العلة مركبة من جملة معانٍ، فالحِبْر لا يحصل بمعنى مفرد بل باجتماع العَفْص والزاج وأمور أخر، وعند ذلك تزيد التركيبات على عشرة؛ إذ يقال: لعله معلل بكونه موجوداً وقائماً بنفسه، أو كونه موجوداً وجسماً، أو كونه موجوداً ومصوراً، أو كونه قائماً بنفسه ومصوراً، أو كونه جسماً ومصوّراً، أو كونه قائماً بنفسه وجسماً، أو تركّب من ثلاثةٍ، ويمكن أيضاً فيها تركيبات، ولا بد من إقامة برهان على حصر هذه التركيبات ثم إبطال الجميع، وذلك ليس بهيّن.

الرابع: أنه إذا بطل ثلاثة لم يتعلق الحكم بمجرد الرابع، بل ينحصر في أقسام الرابع، ويجوز أن ينقسم الرابع إلى أقسام ويتعلق الحكم بواحد من

تلك الأقسام، فإنه لو قسم الكلام أولاً إلى خمسة: الموجود، والقائم بنفسه، والجسم، والمصوّر بصورة كذا كالمدوّر مثلاً، والمصور بصورة كذا كالمربع مثلاً: لكن إبطال الثلاثة يوجب انحصار العلة في جنس المصوّر، ولعله معلل بمصور بصورة خاصة مع خصوص تلك الصورة لا بمجرد كونه مصوراً من غير ملاحظة خصوص صورته، وهذا محتمل في كل تقسيم هذا سبيله، والاحتمال يَدرأ اليقين، والمطلوب في العقليات اليقين دون غالب الظن، واليقين ينتفي بالاحتمال قريباً كان أو بعيدا"[١].

هذا ما قرره جماهير الأصوليين في هذا الشرط من اشتراط كون أصل هذا الحكم دليلا سمعيا، فإنه لو كان عقليا لامتنع كون ما يبنى عليه شرعيا.

لكن الرازي في المحصول قال ما نصه: " وهذا ضعيف لأن ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الأصل وعلى كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فبتقدير أن معرفة الأول عقلية يحتمل أن تكون المعرفتان الباقيتان سمعيتين وحينئذ لا يمكن معرفة حكم الفرع إلا بمقدمات سمعية والمبني على السمع سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا". وقد أورد هذا الشرط المصنف في شفاء الغليل.

الشرط (الثالث) هو (أن يكون الطريق الذي به عرف كون) الوصف (المستنبط من الأصل علة) طريقا (سمعيا) أي معلوما من جهة الدليل السمعي كآي الكتاب، والأحاديث النبوية، وإنما اشترط هذا الشرط هنا (لأن كون الوصف علة) ومناطا (لحكم شرعي) هو (وضع شرعي) فلا يجوز أن يكون غير شرعي، فإنه لو كان ما ثبتت به هذه العلة عقليا لكانت علة عقلية والحكم الذي يكون عنها عقلي فيستغنى في إثباتها وطردها عن القياس الشرعي بما ذكر

(١) أساس القياس، ص: ١٣، إلى: ٢٤.

من حكم العقل بها. وقد أورد هذا الشرط المصنف أيضا في شفاء الغليل.

الشرط (الرابع) هو (أن لا يكون الأصل) المقيس عليه (فرعا لأصل آخر بل) يجب أن (يكون ثبوت الحكم فيه) أي في ذلك الأصل (بنص) كما في تحريم الخمر (أو إجماع) كما في الولاية على مال الصبي.

قال الزركشي: " أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة ويعرف حكمه بالنص والظاهر والعموم، فأما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى فهل يجوز القياس عليه؟ لم يتعرضوا له، ويتجه أن يقال: إن قلنا: إن حكمها حكم النطق فواضح، وإن قلنا: إنه كالقياس فيلحق به فيما سيأتي. وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه؟ فيه وجهان: أصحهما، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني: الجواز، وحكاه ابن برهان عن جمهور الأصحاب.

والثاني: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله، قال ابن السمعاني: وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالإجماع .قال ابن برهان: وشبهة المانع احتمال كون علة الحكم المجمع عليه قاصرة لا تتعدى. وجوابها: إنما نعلل بعلة متعدية إلى الفرع، وإثبات الحكم بعلة قاصرة ومتعدية جائز. وهذا يلتفت إلى أصل، وهو أن الحكم إذا انعقد الإجماع عليه وعلى علته هل يجوز تعليله أم لا؟ فعندنا: يجوز، لأن الإجماع انعقد على الحكم لا على العلة، لأنها من قبيل العقليات وهو لا يثبت بالإجماع".

وقد ذهب إلى اشتراط هذا الشرط أكثر الشافعية والكرخي والرازي والآمدي وقد احتج هؤلاء على هذا الذي ذهبوا إليه هنا بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلا بلا فائدة لأنه يستغنى بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول (فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم

قياس الأرز على البر) الذي هو الأصل المقيس عليه وإنما قلنا إن ذلك لا معنى له (لأن الوصف الجامع) لا يخلو من حالين أحدهما: أن يكون موجودا في الأصل الأول، ثانيهما: ألا يكون موجودا فيه ف(إن كان موجودا في الأصل الأول كالطعم مثلا) الذي هو الجامع بين البر الذي هو الأصل والأرز الذي هو الفرع (ف) إن القياس على هذا الفرع، ثم قياس هذا الفرع على الأصل ما هو إلا تطويل لصيغة هذا القياس وطريق بنائه، و(تطويل الطريق) مع إمكان تقصيره (عبث) وعيب وتصرف غير مفيد (إذ) يمكن قياس الذرة على البر بجامع الطعم بلا واسطة، ف(ليست الذرة بأن تجعل فرعا للأرز أولى) وأحرى (من عكسه) وهو جعل الأرز فرعا للذرة، بل هما في ذلك سواء لأنهما كليهما فرع فقط. هذا هو الحال الأول وهو أن يكون هذا الجامع موجودا في الأصل، وهذا هو حكمه.

(و) ثاني الحالين هو أن لا يكون هذا الجامع موجودا في الأصل ف(إن لم يكن موجودا في الأصل) بأن اختلفت العلة في القياسين: قياس الفرع على الأصل وقياس فرع آخر على هذا الفرع (فبم يعرف كون الجامع) في قياس الفرع على الفرع (علة) له، وهو معدوم في الأصل الذي هو المقيس عليه، فمن سلك هذا المسلك في القياس فإنه يأتي أولا بالفرع الأول فيقيسه على أصل يصح القياس عليه ذاكرا الجامع بين هذا الفرع وهذا الأصل ثم يأتي بفرع آخر، فيقيسه على ذلك الفرع بجامع آخر يستنبطه من هذا الفرع فيعلل به.

وهذا القياس الأخير لا يخلو من حالتين:

إحداهما: أن يكون هذا الجامع الأخير مناسبا له رتبة الاستقلال وواقع في رتبة الاستدلال المرسل الملائم المستغني عن شهادة أصل معين له بالاعتبار، فإذا كان كذلك فإنه يستدل به على ذلك الفرع ولا حاجة به إلى ما يشهد له من أصل، إذ وجوده وعدمه سيان في صحة هذا الاستدلال.

ثانيهما: أن يكون هذا الجامع غير واقع في رتبة ما يوصف بالاستقلال في صحة التعليل لافتقاره إلى شهادة أصل معين له بالاعتبار حتى يعرف إثبات الشرع الحكم على وفقه فإن كان كذلك فإنه لا يصح القياس المبني عليه لأن هذا الأصل الذي قام به هذا الجامع لا تنطلق عليه حقيقة الأصل المعتبر هنا إذ لم يرد في الشرع حكم مقصود فيه، وإنما أثبت فيه الحكم بالتعدية بعلة أخرى ثبت الحكم على وفقها.

مثاله هو كما لو قال الشافعي في مسألة فسخ النكاح بالجذام: الجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن، ثم يقاس الرتق والقرن عند توجيه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع به.

هذه هي صورة هذا المثال وقد مثل به جمع من الأصوليين، ومنهم ابن السبكي حيث قال في الإبهاج: "الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على القرن والرتق ثم يقاس القرن على الجب في الحكم المذكور بجامع فوات الاستمتاع وهو غير موجود في الجذام فلا يصح قياسه عليه"[1].

هذا القياس باطل لأن هذا الحكم وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما ثبت به حكم أصله وهو البيع وهذا قد ثبت فيه الحكم باعتبار هذا الوصف الذي هو الجذام عيبا، فهذا هو علته، والواجب أن يثبت به الحكم في هذا الفرع المتنازع فيه الذي هو فسخ النكاح بالجذام، وهو ما لم يحصل هنا، بل بني الحكم فيه بمناط فوات الاستمتاع، وهو معنى مستنبط من الأصل الآخر الذي هو الرتق والقرن، وهذا يوجب فساد هذا القياس فإنه إذا كان حكم أصل هذا الفرع، وأصله هو البيع، قد ثبت بعلة وهي العيب فالواجب أن تكون

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٥٧).

هذه العلة هي علة فرعه هذا، وأما جعل علته هي ما استنبط من هذا الأصل الثاني وهو الرتق والفتق، فإن ذلك تصرف فاسد، لأن هذا الأصل لم يشهد له حكم شرعي بالاعتبار، ومن ثم لا يعلم كونه مناسبا ولا شبها، فكون الجامع بين هذا الأصل وفرعه هذا وصفا مشتركا بينهما لا يؤخذ منه أنه مناسب أو شبه، لأن ذلك لا يعرف به قيام المناسبة والشبه بالوصف (وإنما يعرف كون) الوصف (الشبه و)الوصف (المناسب علة) شرعية (بشهادة الحكم) الشرعي (و) بـ(ـإثباته) أي هذا الحكم (على وفق المعنى) الذي يجعل مناطا له، وأما الوصف الذي تجرد من هذه الشهادة فإنه لا يلتفت إليه (فإذا لم يكن الحكم) المقيس عليه (منصوصا عليه) أي ثابتا بنص شرعي (أو) حكما (مجمعا عليه) فإنه (لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة) التعليل بـ(المعنى المقرون به) لأن هذا الاقتران ليس مسلكا من مسالك العلة المعتبرة و (لأن ذلك) وهو بناء القياس على هذا الضرب من الجامع (يؤدي في قياس الشبه إلى أن يشبه بالفرع الثالث) فرع (رابع وبـ) هذا (الرابع) فرع (خامس) ثم سادس، وهكذا دواليك (فينتهي) الفرع (الأخير) من هذه الفروع (إلى حد) وحال (لا يشبه) فيه الفرع (الأول) على الصورة التي يصير بها مرتبطا به على وجه بين، فكان هذا القائس في تصرفه هذا (كما لو التقط حصاة و)بعد ذلك (طلب ما يشبهها) من حصى في صفة من صفاتها (ثم طلب ما يشبه) الحصاة (الثانية) من حصى تشبهها (ثم) بعد ما التقط هذه الثالثة (طلب ما يشبه) هذه (الثالثة) وهكذا دواليك، (ثم ينتهي بـ)المرة (الأخيرة إلى أن لا يشبه) ما هو الملتقط (العاشر) من تلك الحصيات الملتقط (الأول) منها وإنما قرر أنه قد يقع الانتهاء إلى هذا الحال (لأن الفروق الدقيقة) بين الأشياء (تجتمع فتظهر المفارقة) والاختلاف في ذلك.

(فإن قيل) لقد ثبت أن المناظر يستحسن منه أن يفرض الكلام في نظائر وأشباه موضوع كلامه، فإن كان سوق هذا الفرع مع كونه متصفا بالمماثلة ليس مفيدا (فأي فائدة لـ)تقدير و(فرض المناظر الكلام في بعض الصور) وهو أمر جار به العمل؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال (للفرض) والتقدير (محلان) في حال التناظر:

(أحدهما) هو (أن يعم السائل بسؤاله جملة من الصور) بحيث يورد سؤاله عليها مرة واحدة والمسؤول لا يساعده دليل جميع الصور (فيخصص المناظر) بكلامه (بعض الصور) منها فقط. فهذا محل يفرض فيه الكلام في بعض الصور ويقدر فيها، وهذا الفرض مقبول من المناظر (إذ) يعينه في الكلام فيه و (يساعده فيه) يعني في بعض أطرافه (خبر) معين (أو دليل) ما (خاص) بذلك البعض فيعلم منه حكمه والباقي من الأطراف معلوم بالقياس فيلوذ من غموض القياس إلى وضوح النص، فيختاره لذلك موضوعا لقوله (أو) يختاره لأنه (يندفع فيه) إذ بين حاله ومدلوله وحكمه (بعض شبه الخصم) التي قد تكون قائمة ببعض الأطراف. وفي ذلك إشكال يعارض به كلامه فيجتنب الخوض فيه كمن يفرض الكلام في مسألة قتل المسلم بالذمي في المعاهد ليدرأ به إشكال قول بعضهم: إن العصمة مستوية في التأييد أو يفرض في عتق الراهن في المعسر ليدرأ به إشكال التعلق بسراية العتق، فإذا سلم الخصم المعسر مثلا، استفاد بتسليمه إبطال قوله: إن العتق صدر من أهله، وصادف محله، وليس من شرط المفروض فيه أن يكون فرعا لأصل آخر. بل قد يفرض فيما هو أصل: كفرضه في المعاهد، وتمسكه بقوله: لا يقتل مؤمن بكافر. وفائدته: درء قياس الخصم في معرض تأييد التأويل. إلى أمثال ذلك. هذا هو المحل الأول.

المحل (الثاني) هو (أن نبني فرعا على فرع آخر و)قد سبق بيان صورة ذلك. فهذا المحل فرض بعض الصور فيه (هو) أمر (ممتنع على الناظر) لنفسه وهو (المجتهد) وإنما قلنا إن ذلك ممتنع (لما ذكرناه) من فساد هذا الضرب من القياس. ومن ثم لم يقبل هذا من هذا الناظر وهو محل كلامنا هنا و(أما قبوله من المناظر فإنه) أمر (ينبني على اصطلاح الجدليين) وعرفهم فالمتناظرون يجرون على حسب ما يصطلحون عليه ويتفقون عليه في ذلك وحكمهم قد لا يعتبره الأصوليون (فالجدل شريعة) وطريقة في النظر والمحاورة (وضعها المتناظرون) المتحاورون ويتأتى لهم أن يضعوا ما يحقق لهم التعاون على النظر الذي يمكن من درك الحقيقة ولهذا يطرح على بساطه كل ما يمكن منها في محل التناظر والتحاور، وإن كان ذلك مطرحا على سبيل الاحتمال والتجاوز العقلي المجرد فنظرهم يكون على وفق ذلك وهذا هو حاله.

(و) أما (نظرنا) نحن معشر الأصوليين فإنه ليس في شأن المناظر وما يقبل منه وما لا يقبل، وإنما هو (في) شأن عمل (المجتهد) وقوله في ذلك (و) قد تقدم أن هذا الطريق في القياس ممتنع عليه فـ(ـهو لا ينتفع بذلك) في بنائه للحكم. وهو أمر تقدم توجيهه.

فإن قيل إن الحكم قد يعلل بعلتين، فليجر على ذلك في حق هذا الأصل المتوسط، فيقال إنه معلل حكمه بهذا الجامع الذي جمعه بالأصل الأول، كما أنه معلل حكمه بهذا الجامع الذي جمعه بفرعه.

قلنا: هذا مردود فإن التعليل بأكثر من علة مستنبطة تصرف باطل، وهب أنا قلنا به فإنه ممتنع هنا لأنه مقطوع فيه بأن العلة المستنبطة من الأصل الممنوع وهو المتوسط مما لم يلتفت إليه الشارع في إثبات الحكم في أصلها للاتفاق على ثبوت حكمه بغيرها، والجمع بين العلل إنما يكون حيث يمكن تحصيل الظن باعتبار الشارع لها من إثبات الحكم على وفقها.

خلاصة القول أنه لا مناص من كون حكم الأصل المقيس عليه متقرر بنص وإجماع فإن تجرد من ذلك لم يلتفت إليه في هذا المقام، فقياس الفرع على الفرع تصرف باطل.

فإن قيل: ما يمثل به في هذا الموضوع - قياس الفرع على الفرع- محصور فيما تنازع فيه المستدل والمعترض، فما حكم ما توافق عليه المتناظران من حكم لفرع هل هذا التوافق يسوغ هذا القياس؟

قلنا ما يصح القول به هنا (و) يحق التصريح به هو أن (موافقة الخصم على) القياس على (الفرع لا تنفع) في هذا الأمر (و) لا تجدي شيئا إذ (لا تجعله) أي هذا الفرع (أصلا) يصح القياس عليه، وإنما قلنا هذا (إذ) حصول (الخطأ) وصدوره أمر (ممكن) وجائز (على الخصمين) المستدل والمعترض معا وبناء عليه لا يعتد بوفاقهم ولا بخلافهم (إلا أن يكون ذلك) الوفاق قد حصل (إجماعا) بين مجتهدي الأمة، فيكون إجماعا (مطلقا فيصير) هذا الوفاق حينئذ (أصلا مستقلا) لأنه إجماع.

هذا مذهب من يمنع قياس الفرع على الفرع. وقد جوزه في مقابلة أرباب هذا المذهب قوم آخرون منهم بعض الحنابلة كابن عقيل وأبي الخطاب، وبعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري. قال ابن عقيل: "يجوز القياس على ما ثبت بالقياس مثل حمل الذرة على الأرز خلافا لبعضهم وهو أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي لا يجوز ذلك. دليلنا هو أن الفرع لما ثبت فيه الحكم بالقياس صار أصلا بنفسه فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس غيره عليه كالأصل الثابت بالنص".

وهذا الذي تقرر كله إنما هو في حق الناظر والمناظر، أما أرباب المذاهب فأقوال أئمتهم أصولهم.

قال الزركشي: " وأما أرباب المذاهب فأقوال مقلديهم وإن كانت فروعا تنزل بالنسبة إلى المقلدين منزلة أقوال الشارع عند المجتهدين، فإذا حفظ من إمامه فتيا وفهم معناها جاز له أن يلحق بها ما يشابهها على الصحيح، خلافا لمحمد بن يحيى، وهو المعبر عنه بالتخريج".

هذا منتهى القول في هذا الشرط الرابع.

الشرط (الخامس) هو (أن يكون) الـ(ـدليل) الذي تحقق به (إثبات العلة في الأصل) المقيس عليه دليلا (مخصوصا) ما يفيده من حكم (بالأصل) بحيث (لا يعم الفرع) بدلالته نفسها، لأنه لو عمه لخرج عن كونه فرعا، وضاع القياس لخلوه عن الفائدة بالاستغناء بدليل الأصل عنه، ولأنه حينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلا، والآخر فرعا أولى من العكس، وقد ينازع فيه.

(مثاله أنه) كما (لو قال) قائل: (السفرجل) -بفتح السين و الفاء وسكون الراء- وهو فاكهة معروفة (مطعوم) أي مأكول (فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم) بعد ذلك (استدل) واحتج (على إثبات كون الطعم) الموجود في البر (علة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " لا تبيعوا الطعام بالطعام) أخرجه مسلم عن معمر بن عبد الله بلفظ: " الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير". وجه دلالة هذا النص على التعليل هو إسناد الحكم فيه إلى اسم مشتق، وتعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق.

هذا وجه دلالة هذا النص على هذا التعليل أما هذا القياس فهو فاسد لأن الحديث بعمومه يشمل السفرجل والبر جميعا عموما واحدا، فليس أحدهما بأن يثبت حكمه بالآخر بطريق التعدية بأولى من نقيضه إذ هذا الإلحاق والقياس ما هو إلا كقياس الدراهم على الدنانير وقياس البر على الشعير مع شمول النص للكل، وهذا النص هو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " الذهب بالذهب والفضة

بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد".

هذا هو المثال الأول لهذا القياس الفاسد.

المثال الثاني له هو ما لو صرح مصرح (أو قال) قائل في تعليل عدم قتل المسلم بالكافر الحربي: لقد (فضل القاتل القتيل) وفاقه (بفضيلة الإسلام) وبناء على ذلك (فـ) إنه (لا يقتل به كما لو قتل المسلم) الشخص (المعاهد) وهو الذمي، (ثم) إن (استند) صاحب هذا القول (في إثبات) مناط قوله هذا و(علته إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لا يقتل مؤمن بكافر") وهو خبر أخرجه البخاري بلفظ: "لا يقتل مسلم بكافر".

(فـ) إن (هذا) القياس قياس فاسد لأنه (قياس) محل (منصوص) على حكمه (على) محل (منصوص) على حكمه أيضا (و) بذلك فهو قياس لا فائدة فيه إذ ما (هو) إلا (كقياس البر على الشعير و)قياس (الدراهم على الدنانير) في إثبات الربا فيها مع أن ذلك حكم ثابت فيها بالنص. ويجري في هذا كما لو قال الرسول ﷺ: "حرمت كل مسكر"، فإنه لو قال ذلك لكان قياس النبيذ على الخمر كقياس الخمر على النبيذ وكان العموم للحكم فيهما ثابتا بعموم النص.

هذا ما تقرر في حق هذا الشرط وهو وجوب اشتراطه عند الجمهور، وقد خالف بعض أهل العلم في وجوب اشتراطه إذ جوزوا قياس محل على محل آخر وإن كان حكم المحل الأول ثابتا بالنص.

قال الزركشي: "وجوز آخرون ذلك نظرا إلى أن المستدل إذا ذكر دليلا له مدلولان وتمسك بأحد مدلوليه على مرامه لا يقتضي الحكم تكليفه التمسك بمدلوله الآخر، كما لو كان مدلوله الآخر غير محل النزاع".

الشرط (السادس) ما (قال)ـه (عثمان) بن مسلم بن جرموز (البتّي) البصري وهو أن من (شرط الأصل) كذلك (أن يقوم دليل) شرعي قاض (بجواز القياس عليه) أي على الأصل الذي يراد القياس عليه، بأن يكون مثل المضمضة التي ذكرها عَلَيْهِ السَّلَامُ في معرض بيانه لعمر بن الخطاب حكم القبلة في نهار رمضان، ومثل الدين الذي ذكره عَلَيْهِ السَّلَامُ للمرأة الخثعمية في بيان حكم الحج عن العاجز ونحو ذلك. فأما ما لم يرد دليل شرعي يثبت جاريان القياس عليه فإنه لا يقاس عليه.

هذا ما نقل عن عثمان البتي.

(وقال قوم) منهم بشر المريسي: لا يقاس على كل أصل وإن كان مما تستنبط علته بالمناسبة أو غيرها (بل لا بد) في الأصل المقيس عليه (أن يقوم دليل) دال (على وجوب تعليله) أو ثبوت تعليله بإجماع أو نص وإن لم يكن تعليله واجبا.

(وهذا) كله (كلام) باطل (مختل) بناؤه ومبناه إذ (لا أصل له) ولا سند، وثبوت هذا البطلان يؤخذ مما مضت عليه الأمة في العمل بالقياس (فإن الصحابة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- حيث قاسوا) يعني حيث قاس بعضهم (لفظ الحرام) وهو قول الرجل لزوجه: أنت علي حرام (على) لفظ (الظهار) فسووا بين حكمه وحكم الظهار (أو) حيث قاس بعض آخر منهم هذا اللفظ على لفظ (الطلاق) فجعلوا هذا اللفظ -أنت علي حرام- لفظ طلاق، (أو) حيث قاسه غير هؤلاء من الصحابة على لفظ (اليمين) فحكموا فيه بما يحكم به في اليمين من الكفارة. وقد أتوا ذلك كله وهم (لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل) هذه المحال المقيس عليها (أو) دليل على (جوازه) إذ لم يسبق ورود نص شرعي يدل على ذلك أو انعقاد إجماع عليه.

(لكن الحق) الثابت في هذا الشأن هو (أنه) لا يحتاج في إثباته إلى أي دليل نصيا كان أو غيره وإنما يصار إليه (إن) ظهر في حق الأصل المقيس عليه و (انقدح) في ذهن المجتهد (فيه معنى مخيل) - بضم الميم- وهو الموقع للإخالة بكونه علة قد (غلب على الظن) ظن هذا المجتهد أنه ينبغي له العمل بهذا الظن و (اتباعه) فجعل ذلك هو المتمسك به في هذا العمل (وترك الالتفات إلى المحل الخاص) الذي هو الأصل المقيس عليه، فألغيت خصوصيته وعمل بهذا المعنى المخيل القائم به. هذا ما قد يقال إن كان الوصف مناسبا مخيلا.

(و)أما (إن كان الوصف من قبيل) أي جنس (الشبه) وهو الوصف الذي لا يناسب بنفسه ولكن يظن أنه ينطوي على وصف فيه مناسب (كالطعم الذي لا يناسب) بنفسه (فـ)إنه (يحتمل أن يقال) في إثباته: (لولا ضرورة جريان الربا في الدقيق والعجين) كأصلهما (وامتناع ضبط الحكم) حكم الربا في المواضع التي ورد فيها (باسم البر) لأن ذلك مما لا يطلق عليه اسم البر كالعجين والدقيق مع أنه ربوي (لما وجب استنباط) علة هذا الحكم التي قرر الشافعية هنا أنها (الطعم فـ)إن (هذا) التصرف (له وجه) معتبر (وقد ذكرناه) مبينا فيما سبق.

هذا إن أريد بهذا الذي ذكر من تحصيل هذه العلة سد هذه الحاجة التي هي ضبط محل هذا الحكم بعد تعذر ضبطه باسم البر.

(فإن لم يرد به هذا) الذي ذكر من سد هذه الخلة بعد ثبوت كونها مطلوبة شرعا (فلا وجه له) أي لهذا الاستنباط وطلب هذه العلة.

وقد ذكر المصنف هذين الشرطين في شفاء الغليل قائلا: " أن يدل دليل على أن الأصل المتعلق به مما يجوز القياس عليه وهذا كلام مجمل ذكره بعض الأصوليين: وحكى ذلك عن عثمان البتي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأنه لا يقاس على الأصل

ما لم تقم دلالة على جواز القياس عليه. إذ من الأصول ما لا يعلل. وحكى -أيضا- عن بشر المريسي أنه قال: لا يجوز قياس على أصل ما لم ينص الشارع على علته، أو لم يجمعوا على تعليله. هذه مذاهب مجملة، والتفصيل الشافي للغليل عندنا أن يقال: العلة المستنبطة إن كانت مناسبة ومؤثرة، فمناسبتها دليل على ترتيب الحكم عليها، وإتباعها أينما وجدت، وهو كاف في الدلالة على جواز القياس عقلا وشرعا أما العقل: فهو أن المناسبات ترجع إلى المصالح وأماراتها، وكما يشير العقل إلى اتباع المصلحة اجتناب المضرة: يشير أيضا إلى اجتناب أمارة المضرة. ونعني بما ذكرناه إشارة العقل من حيث العادات، لا من حيث الذات. وما دل من جهة الشرع على إثبات أصل القياس، والاكتفاء بالظن فهو دال على ذلك وأما الشرع: فهو أن مستند أمر القياس الإجماع ، وقد تكلموا في مسائل ورودها إلى أصول، ولم يذكروا دليلا على جواز القياس عليها، كاختلافهم في قوله: "أنت علي حرام" منهم من شبهه بالإيلاء وجعله يمينا، ومنهم من جعله ظهارا تشبيها بقوله "أنت علي كظهر أمي" ومنهم من جعله طلاقا ثلاثا تحقيقا لكمال التحريم، ومنهم من جعله طلاقا واحدا، اكتفاء بأصل التحريم. وإن لم تكن العلة مناسبة بل كانت من قبيل العلامات الحاصرة لمجرى الحكم كالطعم والكيل فلا يبعد فيه التوقف على قيام الدليل على أن الحكم غير مخصوص بالمنصوص عليه كما ذكرناه من ظهور الإجماع على تعدي الربا إلى الرطب والدقيق. فإن لم يقم مثل هذا الدليل، ففي جواز تعدي الحصر بالاسم إلى الحصر بوصف متعدد النظر. والميل أظهر إلى جواز ذلك كما تقدم في قاعدة الطرد والعكس والشبه".

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذين الشرطين الباطلين، وقد أوردهما كذلك الرازي فقال في ذلك: " زعم عثمان البتي أنه لا يقاس على الأصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه وهو باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن عموم قوله تعالى "فاعتبروا" ينفى هذا الشرط.

وثانيها: أنا إذا ظننا كون الحكم في الأصل معللا بوصف ثم علمنا أو ظننا حصوله في الفرع حصل ظن أن حكم الفرع مثل حكم الأصل والعمل بالظن واجب.

وثالثها: أن الصحابة حين استعملوا القياس في مسألة الحرام والجد وغيرها، لم يعتبروا هذا الشرط الثاني، زعم بشر المريسى أن شرط الأصل انعقاد الإجماع على كون حكمه معللا أو ثبوت النص على عين تلك العلة، وعندنا أن هذا الشرط غير معتبر والدليل عليه الوجوه الثلاثة".

الشرط (السابع) هو (أن لا يتغير حكم الأصل) الذي استنبطت منه العلة (بالتعليل) له، بل يبقى على ما كان عليه قبل التعليل.

والمراد بهذا الشرط (ومعناه) هو (ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل) كالعدد (بالتخصيص) أو الرفع له (فـ)ـإنها (لا تقبل) بل تطرح لأن ذلك التعليل تعليل باطل (كما) بيناه في مجرى الكلام على التأويل الفاسد و(ذكرناه) ممثلين له (في كتاب التأويل) المترجم عليه ب"القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول" وهذا القول مذكور على وجه التعيين (في مسألة الإبدال) بكسر الهمزة ومعناه هنا تعويض ما نص عليه الشارع من عين بغيرها من قيمة ونحوها، ويصح أن يقرأ بفتح الهمزة أي الأعواض التي تحل محل الأعيان التي نص الشارع على أنها محل الأحكام المشروعة فيها وهذا التصرف قد مال إليه الحنفية في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " في كل أربعين شاة شاة" حيث قالوا الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان بناء على أن علة هذا الحكم -وهو إعطاء هذه الشاة- هو سد الخلة وقد تحصل بالقيمة، وهذا قد تقدم إبطاله فيما سبق.

(وقد بينا) هناك (أن المعنى إن كان سابقا إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم) فهذا السبق معتبر ما لم يلغه ما هو أقوى منه. فإن وجد ما هو أقوى منه سقط كما في مسألة الإبدال هذه فقد قلنا هناك "بأن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد، كما ذكر الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ويحتمل أن لا يكون متعينا، لكن الباعث على تعيينه شيآن:

أحدهما: أن الايسر على الملاك، والاسهل في العبادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجاء، لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل، وكما يقول المفتي وجبت عليه كفارة اليمين: تصدق بعشرة أمداد من البر، لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق، ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق ليسره، فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر.

والثاني: أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها، إذ القيمة تعرف بها، وهي تعرف بنفسها، فهي أصل على التحقيق، ولو فسر النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كلامه بذلك لم يكن متناقضا، ولكان حكما بأن البدل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد، وإنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام، وظن اللفظ نصا في كل ما يسبق إلى الفهم منه، فليس يبطل الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الانتفاء الاحتمال، لكن لقصور الدليل الذي يعضده، ولإمكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة، ولأنه ذكر الشاة في خمس من الإبل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل، ثم في الجبران ردد بين شاة وعشرة دراهم، ولم يردهم إلى قيمة الشاة، وفي خمس من الابل لم يردد فهذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى".

هـذا مـا يتعلـق بالـمعنـى الـذي يسبق إلـى الذهن بلا تأمل وإنما يسبق إليه بمجرد سماع اللفظ المفيد له.

(أمـا) المعنى (المستنبط) الذي لا يدرك إلا (بالتأمل) وإمعان النظر وقد يتوسل إلى إدراكه باستعمال القول (فـ) إنه (فيه نظر) من حيث إفادته لهذا التخصيص لخلوه من السبق إلى الذهن.

وهذا الشرط قد ذكره المصنف في شفاء الغليل فقال في ذلك: " أن لا يتغير النص –الذي منه الاستنباط بالتعليل، بل يبقى على ما كان قبل التعليل. وهذا يبين فيما اللفظ نص فيه. أما إذا كان اللفظ عاما أو ظاهرا، لم يبعد أن يتغير بالتعليل ظهوره وعمومه؛ فيتطرق إليه تخصيص وتأويل".

الشرط (الثامن) هو (أن لا يكون الأصل) الذي يتخذ مقيسا عليه (معدولا به عن سنن) أي سبيل (القياس) وطريقه الموضوع له (فإن الخارج عن) سنن (القياس لا يقاس عليه غيره) لأن إثبات القياس معه إثبات للحكم مع منافيه.

هذه هي ترجمة هذا الشرط (وهذا) مضمونه مجملا وهو (مما أطلق) فيه القول غير محرر ولا مبين المراد به. (و) بناء على ذلك (يحتاج إلى) إيراد (تفصيل) بياني ومعرفي له على وجه يشفي الغليل في شأنه، فلنصر إلى إيراد هذا التفصيل وسوقه (فنقول):

اعلم أنه (قد اشتهر في ألسنة الفقهاء أن) الأصل (الخارج عن القياس) بدليل شرعي (لا يقاس عليه غيره) من المواضع التي يتعلق الغرض بمعرفة أحكامها.

وهذا القول قول مجمل وقاعدة غامضة المدرك ثار منها أغاليط ضل بسببها بعض الناظرين عن سواء السبيل (و) ها نحن نأتي بهذا التفصيل الذي نرى أنه يشفي الغليل فيه قائلين: (يطلق اسم) الأصل (الخارج عن القياس

على أربعة أقسام مختلفة) حقائقها، هذا هو الصواب تقريره في هذا الشأن (فإن ذلك) اللفظ الذي هو الخارج عن القياس تارة (يطلق على ما) يعني على محل حكم (استثني) وأخرج من حكم (قاعدة عامة) كانت تشمله إذ هو من أفرادها لولا أنه مستثنى من عمومها. هذا هو القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة.

(وتارة) أخرى يطلق (على ما استفتح) أي استفتح الشارع وضعه (ابتداء من قاعدة) -من بيانية لـ"ما"- يعني ما استفتح الشارع وضعه وبدأ به وهو قاعدة (مفردة) ومستقلة (بنفسها) إذ نشأ بها الحكم الذي تضمنته وإنما كانت مفردة ومستقلة لأنها (لم تقطع من) قاعدة هي (أصل سابق) يعني لم تستثن من قاعدة سابقة عامة. هذا هو القسم الثاني من هذه الأقسام الأربعة.

(وكل واحد من) هذين القسمين: هذا القسم الذي هو (المستثنى) من قاعدة عامة، (و)هذا القسم الذي هو (المستفتح) به ، وهو الذي لم يستثن من قاعدة سابقة عامة (ينقسم إلى ما) يعني إلى حكم (يعقل معناه) وعلته التي ترتب عنها (وإلى ما) أي وإلى حكم (لا يعقل معناه) ولا يدرك.

هذا هو عدد هذه الأقسام (فهي) إذن (أربعة أقسام)، وبعد بيان كون هذه الأقسام محصورة في هذا العدد نصرف القول إلى بيانها وبيان أحكامها على وجه تفصيلي فنقول:

أما القسم (الأول) وهو (ما استثنى) وأخرج (من) حكم (قاعدة عامة و) من ثم (خصص) هذا المحل (بالحكم) الشرعي المقرر فيه (و) كان مما (لا يعقل) فيه (معنى) أي مناط يفيد هذا (التخصيص) له، (ف) إنه (لا يقاس عليه غيره) ولا يلحق به في الحكم، وإنما لا يجري القياس عليه (لأنه فهم) من اعتبار الشارع له (ثبوت) هذا (الحكم في محله) وأنه مقصور عليه (على) وجه

(الخصوص) والتفرد (وفي) إيقاع (القياس) عليه (إبطال) لهذا الذي شرع في حقه من (الخصوص المعلوم) ثبوته له (بالنص) الشرعي (ولا سبيل إلى إبطال) حكم (النص) وإسقاطه (بالقياس) بل يؤخذ بالنص في مقابلته، فيتلقى ما دل عليه بالقبول ويصار إلى العمل به. هذا هو حال هذا القسم وحقيقته على وجه جملي.

أما إيضاحه و(بيانه) على وجه تفصيلي فإنه نقول في إيراده وتحقيقه متوسلين إلى ذلك بالتمثيل له: اعلم أن هذا القسم من مواقع الأحكام مثاله هو (ما) أي الحكم الذي (فهم من تخصيص) الشارع سبحانه (النبيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ) (و)من (استثنائه في) ما شرعه له من جواز تزوجه (تسع نسوة) فإن هذا مستثنى من قاعدة عامة وهي أن أقصى ما يجوز تزوجه من النساء أربع فقط.

هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني متجلى (في) جواز (نكاح)ـه عَلَيْهِ السَّلَامُ وتزوجه (امرأة على سبيل الهبة) فإن وهبت له امرأة نفسها فإنها تحل له بذلك (من غير) فرض (مهر) لها، فإن جمهور أهل العلم على أن هذا مخصوص به عَلَيْهِ السَّلَامُ. هذا هو المثال الثاني.

(و)أما المثال الثالث فهو وارد (في تخصيصه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (بصفيّ المغنم) وهو شيء يختاره عَلَيْهِ السَّلَامُ من الغنيمة، وذلك الشيء قد يكون مثل الثوب والسيف ونحوهما. وهو مخصوص به عَلَيْهِ السَّلَامُ ولم يخالف في ذلك إلا أبو ثور وهو محجوج بالإجماع قبله.

(و)المثال الرابع هو ما (ثبت من تخصيصه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (خزيمة) بن ثابت الأنصاري (بقبول شهادته وحده) وجعله إياها بمنزلة شهادة عدلين، فقد ورد في شأن هذا التخصيص "أن رسول الله ﷺ ابتاع من سواء بن الحارث

المحاربي فرسا فجحده فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له رسول الله ﷺ: «ما حملك على الشهادة ولم تكن معه؟» قال: صدقت يا رسول الله، ولكن صدقتك بما قلت وعرفت أنك لا تقول إلا حقا. فقال: «من شهد له خزيمة وأشهد عليه فحسبه». أخرجه الحاكم، والبيهقي في الكبرى، وابن أبي شيبة في المصنف.

وهكذا خص عَلَيْهِ السَّلَامُ خزيمة بهذا الحكم واشتهر به بين الصحابة، فامتنع قياس غيره عليه لما في القياس عليه من إبطال لهذه الخاصية ولأنه لو قيس عليه غيره لجرى القياس في الكل فارتفع التقييد بالعدد في نص الكتاب وهو قوله تعالى: " واستشهدوا شهيدين من رجالكم". ومن ثم اقتصر هذا الحكم على محل التخصيص وهو خزيمة وعمل بالنص فيما سواه.

(و) المثال الخامس (تخصيصه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أبا بردة) بن نيار وبما شرعه له (في العناق) -عناق لبن وهي التي ما زالت ترضع- حيث شرع له (أنها تجزئ عنه في) جعلها (الضحية) التي هي ينسك بها يوم العيد (فهذا) الحكم الذي قرره عَلَيْهِ السَّلَامُ في حق أبي بردة هذا لا يلحق بأبي بردة فيه غيره و (لا يقاس عليه) فيه غيره (لأنه) حكم (لم يرد ورود) ما يدل على (النسخ للقاعدة السابقة) له الموضوعة شرعا في بيان ما يجوز أن يكون أضحية العيد وبيان ما اشترط فيها من شرط وهي أن تكون ثنية فما فوق، (بل) ورد (ورود الاستثناء مع إبقاء) هذه (القاعدة) وجريانها بلا تخصيص لها (فكيف يقاس عليه؟).

وهذا الخبر الذي ورد في شأن تخصيص أبي بردة بهذا الحكم قد أخرجه البخاري عن البراء بن عازب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: خطبنا النبي ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: «من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا، فقد أصاب النسك، ومن

نسك قبل الصلاة، فإنه قبل الصلاة ولا نسك له»، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله، فإني نسكت شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب، وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: «شاتك شاة لحم» قال: يا رسول الله، فإن عندنا عناقا لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين، أفتجزي عني؟ قال: «نعم ولن تجزي عن أحد بعدك».

وقد روي هذا الخبر بألفاظ مختلفة، ومعناها على وجه الجملة واحد. هذا هو المثال الخامس.

والمثال السادس تخصيصه عَلَيْهِ السَّلَامُ سالما مولى أبي حذيفة بن عتبه بكون رضاعه من سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة موجبا للبنوة بينه وبينها، فهذا الحكم مخصوص بسالم هذا ولم يخالف في ذلك إلا بعض الصحابة كعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

هذه جملة من أمثلة هذا الضرب من الأصول الذي يمتنع القياس عليه (و) هذا الصنف من الأحكام (كونه خاصية لمن ورد في حقه، تارة يعلم) أنه كذلك على القطع والجزم، وإنما يكون كذلك إذا دل النص أو الإجماع على ذلك كما في بعض هذه الأمثلة ومنها مثال أبي بردة.

(وتارة يظن) أنه كذلك بالظن فقط إذا لم يثبت أنه مخصوص بمحله بنص أو إجماع. أما المقطوع به فقد تقدم ذكر أمثلته، (و) أما (المظنون) فهو (كاختصاص) المحرم الميت بأنه لا يخمر رأسه ولا يطيب؛ هذا الاختصاص الوارد في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا تخمروا) أي لا تغطوا (رأسه) أي المحرم (ولا تقربوه طيبا) أي لا تحنطوه (فإنه) - الفاء تعليلية- (يحشر يوم القيامة ملبيا) وهذا الخبر أخرجه مسلم عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن رجلا أوقصته راحلته

وهو محرم فمات، فقال رسول الله ﷺ: «اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا».

هذا هو المثال الأول لهذا الصنف من الحكم المظنون كونه مخصوصا بمحله هنا.

ولما كان هذا الحكم بهذا الحال اختلف الفقهاء في جعله مخصوصا بمحله وجعله عاما لكل شخص مات وهو محرم، وسيأتي الكلام على ذلك.

(و) المثال الثاني اختصاص شهداء أحد بترك غسلهم والصلاة عليهم ودفنهم بدمائهم الوارد في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) المنصوص فيه أنه (في شهداء أحد) وهو قوله: (زملوهم) أي استروهم وغطوهم (بـ) يعني مع (كلومهم) أي جروحهم (ودمائهم) وهذا الخبر أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، بلفظ: "كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: «أيهم أكثر أخذا للقرآن»، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة»، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم».

ومقتضى هذا تشريع ترك غسلهم، والصلاة عليهم لكن هل هذا مخصوص بهؤلاء الشهداء وهذا الأعرابي أم هو عام؟

قد اختلف في ذلك (فقال أبو حنيفة:) إن هذا التخصيص النبوي لهؤلاء بما ذكر (لا ترفع به القاعدة) الشرعية المتقررة في حق الميت التي هي وجوب (الغسل) له، والتي توجب لذلك الغسل (في حق) جميع (المحرمين و) جميع (الشهداء) بلا فرق، وإنما قال أبو حنيفة هذا (لأن اللفظ) الوارد في هذين الخبرين (خاص) بمن وقع التنصيص عليهم فيه وهم شهداء أحد والأعرابي (و) بذلك (يحتمل أن يكون) هذا (الحكم) الوارد في حقهم كذلك (خاصا)

بهم، وإنما قال أبو حنيفة بأن ذلك خاص بهم لأنه يرى أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما قال ذلك في حقهم إلا (لاطلاعه عَلَيْهِ السَّلَامُ على) ثبوت (إخلاصهم في) هذه (العبادة) التي ماتوا وهم متلبسون بها. وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ قد اطلع على ذلك وعلى أنهم ماتوا على الإسلام (و نحن) لا نستطيع العلم بذلك، ولا معرفته، فنحن (لا نطلع على موت غيرهم) أي غير هؤلاء الشهداء الذين هم شهداء أحد، وغير ذلك الأعرابي الميت وهو محرم، (على الإسلام) ممن ماتوا في المعترك أو في حال الإحرام (فضلا عن) العلم بحصول (موتهم على) صفة (الإحرام) الحقيقية (والشهادة) الحقيقية.

هذا ما قرره المصنف مذهبا هنا لأبي حنيفة في هذه المسألة من التسوية بين حكم الأعرابي وحكم شهداء أحد من حيث هذا التخصيص الذي ذكر وهو ترك الغسل. لكن المعروف في المذهب الحنفي هو: أن الشهيد لا يغسل، فلم ير الحنفية هذا التخصيص فيه.

قال المرغيناني: " الشهيد من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلما ولم يجب قتله دية، فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لأنه في معنى شهداء أحد. وقال -ﷺ- فيهم "زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم" فكل من قتل بالحديدة ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناه يلحق بهم".

هذا ما نص عليه الحنفية في شأن غسل الشهيد.

وأما المحرم فإنهم قرروا في حقه أنه " يكفن، كما يكفن الحلال أي: يغطى رأسه ووجهه ويطيب".[1]

---

(١) ينظر بدائع الصنائع، الكاساني، (١/ ٣٠٨).

هـذا مـا قضى به الحنفية في هذه المسـألة كما هو منصـوص عليه في كتبهم. وبهذا يكون الحنفية قد وافقوا الجمهور في شأن الشهيد من حيث ترك غسله.

هذا ما يتعلق بهذين المثالين من حيث النظر الفقهي فيهما.

(و)المثـال الثالـث هـو أنه (لمـا قـال) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لـ)-ذلـك (الأعرابي الذي واقـع أهلـه في نهـار رمضـان) عـن عمـد (تصدق بـه) أي بذلـك العرق من التمر (على أهـل بيتك و) سـكت عَلَيْهِ السَّلَامُ بعـد قوله هـذا فــ(لـم يقـر) أي لـم يثبت (الكفـارة) على هـذا (في ذمته) أي ذمة الأعرابي ولـم يوجبهـا عليـه (عنـد) ما حصـل (عجزه) عن أدائها وإخراجهـا (و)قد (جعـل الشـبقة) -بفتح الشين المعجمـة وفتح الموحـدة التحتانية: وهو شـدة الغلمة والرغبـة في النكاح- هو مـا أوجب عليـه (عجزا عن) إتمام ما هو فيه من (الصوم، قال أكثر العلماء) بل بعض العلماء فقط كالزهري وإمام الحرمين هذا الإسقاط للكفارة بهذا الفعل (هو خاصية) لهذا الأعرابي فلا يلحق به غيره في هذا الحكم.

ورد هذا القول بأن الأصل هو عدم الخصوصية في الأحكام الشرعية.

وعلى كل فالخلاف جار في هذه المسألة على مذاهب.

قال الحافظ: " قال بن دقيق العيد تباينت في هذه القصة المذاهب فقيل إنه دل على سقوط الكفارة بالإعسار المقارن لوجوبها لأن الكفارة لا تصرف إلى النفس ولا إلى العيال ولـم يبين النبي ﷺ استقرارها في ذمته إلى حين يساره وهو أحد قولي الشافعية وجزم به عيسى بن دينار من المالكية وقال الأوزاعي يستغفر الله ولا يعود ويتأيد ذلك بصدقة الفطر حيث تسقط بالإعسار المقارن لسبب وجوبها وهو هلال الفطر لكن الفرق بينهما أن صدقة الفطر لها أمد تنتهي إليه وكفارة الجماع لا أمد لها فتستقر في الذمة وليس في الخبر ما يدل على إسقاطها بل فيه ما يدل على استمرارها على العاجز وقال الجمهور

لا تسقط الكفارة بالإعسار والذي أذن له في التصرف فيه ليس على سبيل الكفارة ثم اختلفوا فقال الزهري هو خاص بهذا الرجل وإلى هذا نحا إمام الحرمين ورد بأن الأصل عدم الخصوصية وقال بعضهم هو منسوخ ولم يبين قائله ناسخه وقيل المراد بالأهل الذين أمر بصرفها إليهم من لا تلزمه نفقته من أقاربه وهو قول بعض الشافعية وضعف بالرواية الأخرى التي فيها عيالك وبالرواية المصرحة بالإذن له في الأكل من ذلك وقيل لما كان عاجزا عن نفقة أهله جاز له أن يصرف الكفارة لهم وهذا هو ظاهر الحديث وهو الذي حمل أصحاب الأقوال الماضية على ما قالوه بأن المرء لا يأكل من كفارة نفسه قال الشيخ تقي الدين وأقوى من ذلك أن يجعل الإعطاء لا على جهة الكفارة بل على جهة التصدق عليه وعلى أهله بتلك الصدقة لما ظهر من حاجتهم وأما الكفارة فلم تسقط بذلك ولكن ليس استقرارها في ذمته مأخوذا من هذا الحديث وأما ما اعتلوا به من تأخير البيان فلا دلالة فيه لأن العلم بالوجوب قد تقدم ولم يرد في الحديث ما يدل على الإسقاط لأنه لما أخبره بعجزه ثم أمره بإخراج العرق دل على أن لا سقوط عن العاجز ولعله أخر البيان إلى وقت الحاجة وهو القدرة اه وقد ورد ما يدل على إسقاط الكفارة أو على إجزائها عنه بإنفاقه إياها على عياله وهو قوله في حديث علي وكله أنت وعيالك فقد كفر الله عنك ولكنه حديث ضعيف لا يحتج بما انفرد به والحق أنه لما قال له ﷺ خذ هذا فتصدق به لم يقبضه بل اعتذر بأنه أحوج إليه من غيره فأذن له حينئذ في أكله فلو كان قبضه لملكه ملكا مشروطا بصفة وهو إخراجه عنه في كفارته فينبني على الخلاف المشهور في التمليك المقيد بشرط لكنه لما لم يقبضه لم يملكه فلما أذن له ﷺ في إطعامه لأهله وأكله منه كان تمليكا مطلقا بالنسبة إليه وإلى أهله وأخذهم إياه بصفة الفقر المشروحة وقد تقدم أنه كان من مال الصدقة وتصرف النبي ﷺ فيه تصرف الإمام في إخراج مال الصدقة

واحتمل أنه كان تمليكا بالشرط الأول ومن ثم نشأ الإشكال والأول أظهر فلا يكون فيه إسقاط ولا أكل المرء من كفارة نفسه ولا إنفاقه على من تلزمه نفقتهم من كفارة نفسه"[1].

وعلى الجملة الجمهور على أن الكفارة لا تسقط بهذا الحال الذي هو الإعسار. ومن ذهب إلى إسقاطها به خص ذلك بهذا الأعرابي (وقال صاحب التقريب) والإرشاد وهو القاضي الباقلاني: (يلتحق به) أي بهذا الأعرابي في هذا الحكم (من يساويه في) هذا الذي ألم به من (الشبق و) ما قام به من (العجز) عن التكفير بسبب الإعسار.

هذا قد يكون مستنده هو وحدة الجامع بين هذا الأعرابي وهذا المساوي له فيه. أو هو ما يؤخذ من كلام القاضي إذ قال: "إن فرض رجل معسر لا يقدر على الصوم لشدة ما به من الشبق يحكم بأن لا شيء عليه إلحاقا له بالأعرابي".

(و) أما (من) صير هذا الحكم و (جعله خاصية) لهذا الأعرابي فإنه قد (استند) في قوله هذا واعتمد (فيه إلى أنه لو فتح هذا الباب ف) إنه (يلزم مثله) وهو تخصيص الحكم بمحله في كل حكم ورد عن سؤال كما (في كفارة المظاهر) الواردة في قوله تعالى: " والذين يظههرون منكم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا".

(و)كما يلزم مثل هذا في كفارة الظهار يلزم مثله كذلك في (سائر الكفارات) إذ تقصر على محل ورودها وتحصر فيه، (و)هذا مخالف لـ(نص القرآن) الوارد

(١) فتح الباري لابن حجر (٤/ ١٧١).

في ذلك والذي مقتضاه وجوب أحد أمور ثلاثة وهي الصوم، والعتق والإطعام حيث ورد، وكان ذلك كله واجبا على سبيل الترتيب المتعلق باختلاف أحوال المكلفين، فتقرر أن هذا التعدد المبني على اختلاف هذه الأحوال (دليل على أنهم) أي المكلفين (لا ينفكون عن) ترتب (واجب) في ذمتهم على كل حال (وإن اختلفت أحوالهم في العجز) والقدرة وتفاوتت، وهذا الواجب لا يتخطى ما نص عليه من الخصال الثلاثة: الصوم، والعتق والإطعام. (ف)إذا تقرر هذا وعلم به أن فتح هذا الباب فعل ممتنع وجب المصير إلى القول بأن إسقاط الكفارة عن ذلك الأعرابي مقصور عليه وأن هذا الحكم (حمله على) أنه متصف بهذه (الخاصية) أهون من طرد القياس في هذا المحل -وهو إلحاق كل من ساوى هذا الأعرابي في حاله به في الحكم؛ وهو إسقاط الكفارة عنه عند من يرى ذلك-. وإنما قلنا بأن هذا (أهون) لما يؤدي هذا الطرد إليه (من هدم القواعد) الدينية (المعلومة) بالقطع، وهذه القواعد هي هذه الأحكام المقررة في شأن هذه الكفارات، والتعبير عنها بالقواعد قد يوجه باعتبار أنها من الأمور المتعبد بها في هذا الدين على وجه العموم والاستغراق لكل المكلفين، وبذلك فهي مما يقوم عليه هذا الدين.

خلاصة القول أن هذا الضرب من الحكم يقال فيه: إنه معدول به عن سنن القياس.

قال المصنف في شفاء الغليل: " فهذا هو الذي يقال فيه: إنه معدول به عن سنن القياس وحده أن يرد نقضا على قياس معتبر شرعا بالاتفاق فنعلم أنه لو طرد لبطل المعلوم من نص الشرع وقياسه فيعرف به اختصاصه بالعين فهذا الجنس لا يقاس عليه ولا يقبل نقضا على القياس".

وقد أورد هذا الزركشي أيضا فقال: " ما استثني من قاعدة عامة وثبت اختصاص المستثنى بحكمه، فلا يقاس عليه، لأنه قد فهم من الشرع الاختصاص بالمحل المستثنى، وفي القياس إبطال الاختصاص به، سواء لم يعقل معناه كاختصاص خزيمة بقبول شهادته وحده أو عقل كاختصاص أبي بردة بالتضحية بعناق نظرا الفقره، فلا يلتحق به غيره لأجل صريح المنع من الشارع: "ولن تجزئ عن أحد بعدك" ثم تارة يعلم الاختصاص بالتنصيص، وتارة بغيره، كقبول الواحد في هلال رمضان فلا يلتحق به ذو الحجة على الأصح، وكاشتراط أربعة في الزنى والثلاثة في الشهادة بالإعسار على وجه، لأجل الحديث. وقال إلكيا: التخصيص ثلاثة أضرب: تخصيص عين، أو مكان أو حال. فالعين كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [سورة الأحزاب: ٥٠] والمكان كقوله ﷺ: "أحلت لي ساعة من نهار" والحال كالميتة للمضطر".

هذا هو القسم الأول من هذا الأصل الذي يعبر عنه بالمعدول به عن سنن القياس أو الخارج عن القياس.

(القسم الثاني) منه هو (ما) يعني المحل الذي (استثني) حكمه (من) مقتضى وموجب (قاعدة) عامة (سابقة) هو بمقتضى حاله من الأفراد المندرجة تحتها ولكنه استثني منها (و)يمتاز هذا الضرب من المستثنيات هنا عما قبله بأنه (يتطرق) إمكان التعليل (إلى) هذا الذي حصل من (استثنائه) وإمكان أن ذلك ما كان جاريا فيه إلا لـ(معنى) قائم به قضى بهذا الذي حصل له من استثناء، وبذلك يكون هذا الاستثناء معقول المعنى معلوم الموجب.

وهذا حكمه مخالف لحكم القسم السابق الذي لا يقاس عليه (فـ) إن (هذا تقاس عليه كل مسألة دارت) باعتبار حال موضعها ومحل الحكم فيها (بين) هذا (المستثنى و)بين (المستبقى) من تلك القاعدة فاستمر جريان

حكمها عليه (و) إنما تكون المسألة بهذا الحال إذا (شاركت المستثنى في علة الاستثناء) يعني في العلة التي كانت موجبة لاستثنائه من عموم تلك القاعدة.

هذه هي صورة هذا القسم وحاله.

أما (مثاله) فهو بيع العرايا، والعرايا جمع عرية وهي النخلة يعريها صاحبها رجلا محتاجا. قال الحافظ في الفتح: "هي عطية ثمر النخل دون الرقبة كان العرب في الجدب يتطوع أهل النخل بذلك على من لا ثمر له كما يتطوع صاحب الشاة أو الإبل بالمنيحة وهي عطية اللبن دون الرقبة قال حسان بن ثابت فيما ذكر بن التين، وقال غيره هي لسويد بن الصلت:

ليست بسنهاء ولا رجبية ولكن عرايا في السنين الجوائح

ومعنى سنهاء أن تحمل سنة دون سنة والرجبية التي تدعم حين تميل من الضعف والعرية فعيلة بمعنى مفعولة أو فاعلة يقال عرى النخل بفتح العين والراء بالتعدية يعروها إذا أفردها عن غيرها بأن أعطاها لآخر على سبيل المنحة ليأكل ثمرها وتبقى رقبتها لمعطيها ويقال عريت النخل بفتح العين وكسر الراء تعرى على أنه قاصر فكأنها عريت عن حكم أخواتها واستثبتت بالعطية"[1].

وقد وقع (استثناء) بيع (العرايا) هذا من بيع المزابنة المنهي عنه كما في حديث سهل بن أبي حثمة وهو: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع التمر بالتمر إلا أنه رخص في العرية أن تباع بخرصها تمرا يأكلها أهلها رطبا". وفي حديث جابر وهو قوله: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المزابنة إلا أنه رخص في العرايا".

---

(١) فتح الباري لابن حجر (٤/ ٣٩٠).

وبيع العرايا هذا وإن كان مستثنى حكمه مما ذكر (فإنه لم يرد ناسخا لقاعدة الربا) ربا الفضل الجارية في الأطعمة ونحوها (ولا هادما لها) بل بقيت قاعدة ثابتة مستمرا العمل بها في جميع ما ينطوي تحتها من أفراد إلى يوم الدين (لكنـ)ـه (استثني) من عمومها (لـ)ـأجل (الحاجة) حاجة المساكين إلى ما يطعمونه ويدفعون به عن أنفسهم غائلة الجوع. ومقتضاها هذا أن بيع العرية هذا مستثنى من قاعدة المزابنة لعلة معلومة قضت بجريان هذا الاستثناء فيه وإذا كان كذلك (فـ)ـإننا (نقيس) نحن معشر الشافعية بيع (العنب على) بيع (الرطب) في صورة العرية هذه، بجامع حاجة المساكين والفقراء في كل، فنقول: يجوز بيع العنب على الكرم بمثله عنبا محزورا قياسا على بيع العرية. وإنما نقيس العنب على الرطب هنا (لأنا نراه في معناه) فهما سواء في ذلك.

(و)هذا الذي قيل في بيع العرايا من جواز القياس عليه هو (كذلك) ما ينبغي قوله في (إيجاب) الشارع إعطاء (صاع من تمر في) مقابل (لبن) الشاة (المصراة) أو الناقة ونحوها. والمصراة -بفتح الميم وفتح الصاد-: هي التي حبس لبنها في ضرعها فلم تحلب يومين أو ثلاثة أو أكثر حتى انتفخ ضرعها، فظنها من اشتراها ذات لبن كثير، فيزيد في ثمنها بسبب ذلك. فهذه المصراة إذا ردها مشتريها رد معها صاعا من غالب قوت البلد عند المالكية وصاعا من تمر عند غيرهم، وهذا الحكم قد ورد في قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "من اشترى شاة مصراة فلينقلب بها فليحلبها فإن رضي حلابها أمسكها وإلا ردها ومعها صاع من تمر". وهذا الحكم وهو إيجاب هذا الصاع (لم يرد هادما لـ)ـلقاعدة التي استثنى من عموم حكمها وهي قاعدة وجوب (ضمان المثليات) وهي كل ما له مثل كالأطعمة والألبان والثمار ووجوب غرمها (بالمثل) أي مثلها، فمن أتلف صاعا من بر فعليه صاع من بر مثله، ومثله الملح، والشعير، وكل ما له مثل. فهذا الحكم المستثنى في حق المصراة لم يهدم هذه القاعدة و(لكن لما) كان يمتاز اللبن الحادث بعد البيع

عن الذي قبله، وإنما (اختلط) هذا (اللبن الحادث بـ) ذلك اللبن (الكائن في الضرع عند) عقد (البيع و) تعذر الفصل بينهما إذ (لا سبيل إلى التميز) بينهما، (ولا إلى معرفة القدر) قدر الحليب الكائن في الضرع عند البيع (وكان) الحق في ذلك (متعلقا بـ)ـشيء (مطعوم) وهو الحليب (يقرب الأمر فيه) من حيث قيمته وقدره إذ ليس ذا قيمة كبرى (خلص الشارع) أي أخرج (المتبايعين من ورطة) أي عقدة (الجهل) بالمقدار الذي يرد في ذلك ونجاهم من التنازع في ذلك (بـ)ـهذا (التقدير) الذي بين أنه يكون محددا (بصاع تمر) ومقتضى هذا أن هذا الحكم الثابت بهذا الاستثناء هنا حكم معلل بهذه العلة.

وإذا تقرر هذا (فـ)ـإنه يصح قياس غيره عليه ما دام الجامع بينهما قد ثبت في هذا المقيس، وبذلك يتقرر أنه (لا جرم) أي حقا (نقول) في ذلك (لو رد) المبتاع (المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فـ) إنه (يضمن اللبن) لبن تلك المصراة (أيضا) ويكون ذلك (بصاع) من تمر، (و) هذا التصرف (هو نوع إلحاق) وقياس (وإن كان) هذا الرد بعيب غير التصرية فإنه يجري عليه هذا الحكم وهو الرد مع صاع من تمر، وإنما سوي بين هذا والرد بالتصرية لكونه (في معنى) هذا (الأصل) الذي هو الرد بعيب التصرية.

(و)هذا الإلحاق لم نأته تحكما فـ(ـلولا أنا نشم منه) أي من هذا الملحق المقيس (رائحة المعنى) الذي في الأصل (لم نتجاسر) ونتشجع (على) هذا (الإلحاق) بل سننكف عن ذلك، إذ السنن المتبع في شأن إلحاق الأفعال بعضها ببعض وقياس بعضها على بعض هو الإقدام حيث يكون المعنى جامعا بين الملحق والملحق به -المقيس والمقيس عليه-، والانكفاف حيث يظهر خلاف ذلك وهو عدم وجود الجامع بين محل ورد فيه حكم معين ومحل آخر وإن كان يشاركه في الاسم مثلا.

هـذا ما نمضي عليه في هذا الشأن (فإنه لما فرق) الشارع (في) حكم (بول الصبيان بين) حكم بول (الذكور) وحكم بول (الإناث وقال) في بيان ذلك: (يغسل) الثوب والجسم ونحوهما (من بول الصبية) إذا تلطخ به شيء مما ذكر ونحوه (ويرش) الثوب ونحوه (من بول الغلام) الرضيع وهـذا الحكم التفصيلي ورد في خبر عنه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وهو مروي بألفاظ مختلفة منها قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إن رسول الله ﷺ قال: "بول الغلام الرضيع ينضح وبول الجارية يغسل". هذا هو الحكم الوارد في هذا الشأن.

نعم لما فرق الشارع بين هذين البولين (ولم ينقدح) في الأذهان ولم يظهر للعقول (فيه) في هذا التفريق (معنى) يكون علة موجبة له ومناطا يدل عليه (لم يقس عليه) بول البهائم، فلم يصر إلى (الفرق في حق) هذا البول بول (البهائم بين بول ذكورها و) بول (إناثها) وإنما قضي على ذلك كله بحكم واحد فمن قال بنجاسة بول البهائم كالشافعي قال به في حق ذكورها وإناثها. ومن قال بطهارة كل حي كمالك عمم هذا الحكم في الذكور والإناث.

(و) كما حكم الشرع في شأن بول الآدمي بهذا الحكم الذي يرى أنه خارج عن القياس (كذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسي) يعني من نسي فأكل أو شرب، فإنه قد حكم الشارع في حق صومه بالصحة والبقاء، فجاء هذا الحكم (على خلاف قياس المأمورات) الأخرى كالصلاة (فقال أبو حنيفة) بناء على أن هذا الحكم معدول به عن القياس (لا نقيس عليه كلام الناسي في الصلاة) يعني الذي نسي فتكلم أو أكل أو شرب في الصلاة، ولا نلحقه به (ولا) نقيس عليه كذلك (أكل) الشخص (المكره) على الأكل في رمضان (و)مثله الشخص (المخطئ في المضمضة) في نهار رمضان، إذ مر بها الماء إلى بطنه أو حلقه (ولكنـ)ـه (قال) إن (جماع الناسي) مثل أكله إذ هو (في معناه) وحاله المعتبر في هذا الحكم (لأن) الجماع والأكل من حيث حصول (الإفطار) بهما (باب

واحد) لا يختلف من حيث حصول ارتفاع حقيقة الصوم بهما، ثم إنهما محل الحظر والمنع.

هذا ما عليه الحنفية في هذه المسألة.

(و)أما (الشافعي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه قد رأى إجراء القياس على صوم الناسي هذا، فـ(ـقال) في تقرير ذلك: إن (الصوم من جملة) العبادات (المأمورات بـ)ـسبب (معناه) وحكمه (إذ) هو فعل عبادي (افتقر) من حيث وجوده وصحته (إلى النية و)بذلك (التحق بأركان العبادات) - الإضافة هنا بيانية- يعني العبادات التي هي أركان في هذا الدين (وهو) أي الصوم مكون (من جملة) من (المنهيات) المحرمات ومنها الأكل والشرب والجماع ومقدماته هذا ما تركب منه (في نفسه وحقيقته) وهذا أمر بين (إذ ليس فيه) أي في الصوم من حيث جملته وكليته (إلا ترك) وهذا الترك (يتصور) حصوله أيضا (من النائم) الذي نام (جميع النهار) فلم يستيقظ إلا بعد غروب الشمس، ومع ذلك حصل صومه، وصح، فإن من أطبق عليه النوم أو الإغماء في جميع النهار حصل صومه، ومن هنا يتقرر أن المنهيات ليست كالمأمورات؛ فالمنهيات تحصل مع انتفاء الاختيار وعلى كل ما اعتبره الشارع يجب اعتباره، وبناء على هذا (فـ)ـإن (إسقاط الشرع عهدة) الصائم (الناسي) المفطر ورفع تكليفه بما صدر عنه عن نسيان هو (ترجيح لنزوعه) وميله (إلى) التخفيف في أمر (المنهيات) وإذا كان هذا هو حال هذا الصائم المفطر ناسيا (فـ)ـإننا (نقيس عليه) بناء على ما ذكر (كلام) المصلي (الناسي) فنقضي في حقه بصحة صلاته (و) هل (نقيس عليه المخطئ) في كلامه أو في إفطاره (والمكره) على الكلام في الصلاة أو الإفطار في حال الصوم أو لا؟

في ذلك خلف عندنا معشر الشافعية فـ(ـعلى قول) يقاسان على الناسي هذا، وعلى قول أنهما لا يقاسان عليه.

قال المصنف في شفاء الغليل: " والشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد يقيس كلام الناسي في الصلاة عليه [يعني على المفطر الناسي] وتردد قوله في إلحاق المخطئ والمكره به، ووجه نظر الشافعي في قياس كلام الناسي عليه أن يعلل بأن المناهي يعذر فيها الناسي، فيجعل فعله كالعدم بخلاف المأمورات. والأكل منهي عنه في الصوم، فسلك الشرع به مسلك المنهيات، وهو كالعدم إذا صدر من الناسي في حق التأثيم، فكان كالعدم في حق الإفساد. فإن قيل: الصوم من قبيل المأمورات، فإنه ركن من أركان العبادات، ولأجله افتقر إلى النية، وهو عبارة عن الكف عن قضاء الشهوة، ومن أكل فقد ترك الكف وانعدم الصوم فصار كما إذا ترك الصلاة ناسيا، وإبقاء صومه على خلاف القياس فهو معدول به عن سنن القياس. وهذا ما احتج به أبو زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تقرير مذهبه. قلنا: الصوم من حيث أنه عدد من أركان العبادات، ويفتقر إلى النية - يضاهي المأمورات حكما ومن حيث- هو في نفسه وحقيقته يرجع إلى الترك لا إلى الفعل يضاهي المنهيات وإذا دار بين الجنسين لم يبعد أن يقال له في الافتقار إلى النية حكم المأمورات وقد بقي على حقيقته في التجاوز عن الناسي كسائر المنهيات. والدليل عليه أن من أطبق عليه النوم أو الإغماء في جميع النهار حصل صومه ولا عهد لنا بفعل مقصود يعتد به مع هذه الحالة وإنما تروك هي التي تحصل مع انتفاء الاختيار فأمكن إجراؤه على القياس من هذا الوجه، وأما المأمورات إذا تركت نسيانا لم نقس عليها لأنها ليست من قبيل التروك بوجه، وهذا من قبيل التروك حقيقة وهو كذلك حكما في قضية الإغماء والنوم".

هذا ما ذكره المصنف في أمر القياس على هذا الضرب من المستثنى.

وقد أورد الزركشي مذاهب أخرى في ذلك قائلا: " وقد اختلف الأصوليون فيها على مذاهب:

أحدها: وإليه ذهب الجمهور منا ومن الحنفية منهم أبو زيد الدبوسي، إلى جواز القياس عليه مطلقا يعني إذا عرفت علته، ونسبه القاضي عبد الوهاب في التلخيص لكثير من أصحابنا قال: وبه قال القاضي إسماعيل، لكن المجوز من الحنفية لا يسميه - والحالة هذه - معدولا به عن القياس.

والثاني: المنع مطلقا ونقل عن بعض الحنفية، ونسبه القاضي عبد الوهاب في الملخص للجمهور وقال: إنه مذهب أكثر أصحابهم.

والثالث: إن ثبت المستثنى بدليل قطعي جاز القياس عليه وإلا فلا، وهو قول محمد بن شجاع البلخي منهم كما نقله القاضي في الملخص وابن السمعاني في القواطع وعبد العزيز في "الكشف" وصاحب "الكبريت الأحمر" وقال: إنه الأصوب.

والرابع: وهو قول الكرخي: إنه لا يجوز القياس عليه إلا بأن تكون العلة منصوصة وأجمع على تعليله أو وافق بعض الأصول، كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن إذا لم يكن لواحد منهما بينة، فإنه وإن كان مخالفا لقياس الأصول - إذ قياس الأصول يقتضي أن القول للمنكر، لأن الأصل عدم اشتغال ذمته فيما يدعيه البائع من القدر الزائد - لكن ثم قول آخر يوافقه وهو أن المشتري يملك البيع عليه، فالقول قول من ملك عليه أصله، كالشفيع مع المشتري إذا اختلفا في قدر الثمن، فإن القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص، فكذلك يتأتى التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع، ما عدا المبيع من عقود المعاوضات كالسلم والإجارة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح على الدم والخلع والصداق والكتابة.

والخامس: وهو رأي الإمام فخر الدين أن المستثنى إن كان دليله مقطوعا به فهو أصل بنفسه لأن مرادنا بالأصل في هذا الموضع هو إمكان القياس عليه

كالقياس على غيره فوجب أن يرجح المجتهدون القياس، مؤكده أنه إذا لم يمنع العموم من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه، لأن العموم أولى من القياس على العموم وقد سبقه إلى هذا الاختيار ابن السمعاني "قال: " وإن كان غير مقطوع فإما أن يكون علة حكمه منصوصة أو لا، فإن لم يكن، ولا كان القياس عليه أقوى من القياس على الأصول، فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولى من القياس عليه، لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أولى من القياس على ما طريق حكمه غير معلوم. وإن كانت منصوصة فالأقرب أنه يستوي القياسان، لأن القياس يختص بأن طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلوم، وهذا القياس طريق حكمه مظنون، وطريق علته معلوم، وكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة.

هذا كلامه في المحصول واختار جماعة من أتباعه منهم البيضاوي في "المنهج": والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره، اعترضه الهندي فقال: فيه نظر: أما "أولا" فلأنه إن عني بقوله: إن مرادنا بالأصل في هذا الموضوع هو اصطلاح نفسه فلا مناقشة، لأن الخصم يمنع أن يكون مثل هذا الأصل يقاس عليه، ويمنع أن القياس عليه كالقياس على غيره، فإن كل هذا مصادرة على المطلوب. وبهذا يظهر أن قوله: "مؤكدة" ليس على ظاهره لأن ما سبقه ليس دليلا حتى يكون تأكيدا له، ودعواه "إن العموم إذا لم يمنع من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه، لأن المفهوم أقوى من القياس على العموم" ممنوع، لأن عموم القياس أقوى من العموم، لأنه غير قابل للتخصيص، بناء على عدم جواز تخصيص العلة. بخلاف العموم فإنه قابل للتخصيص بالاتفاق. وإن عني به اصطلاح المختلفين في هذه المسألة فممنوع لأن القياس ما يقاس، فمن منع القياس على المعدول عن سنن القياس سواء أثبت بدليل مقطوع به أو غير مقطوع كيف يكون هذا أصلا عنده؟

وأما "ثانيا" فدعواه التساوي فيما إذا كانت علته منصوصة إن أراد به ثبوت النص بدليل قطعي فتستحيل المسألة، لأن كون دليل الحكم ظنيا مع أن النص الدال على علته قطعي محال ضرورة أنه مهما علم النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلوما قطعا فدليله قطعي لا محالة. وإن أراد أنه أعم من ذلك أي سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني بطل قوله آخرا: "وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم".

قال: "والأولى أن يقال في الضابط: ما ثبت على خلاف الأصول وعقل معناه ووجد في غيره جاز القياس عليه ما لم يظهر من الشارع قصد تخصيص الحكم بذلك المحل وما لم يترجح قياس الأصول عليه، فإن رجح بما يترجح به بعض الأقيسة على بعض لم يجز القياس عليه لحصول المعارض الراجح، لا لأنه لم يصلح أن يقاس عليه. وحكى الغزالي في المنخول الخلاف على وجه آخر فقال: إذا وردت قاعدة خارجة عن قياس القواعد كالإجارة والكتابة، قيل: لا يقاس على أصلها ولا فرعها، وقيل: يقاس في فروعها ولا يقاس عليه أصل آخر "قال": والمختار أن إطلاق الأمرين مستقيم، فإن القواعد وإن تباينت في خواصها فقد تلتقي في أمور جملية، لملاحظة الشرع البيع والإجارة في كونه معاوضة. وقال ابن القطان: ذهب بعض أصحابنا إلى أن المخصوص لا يجوز أن يقاس عليه، وزعموا أن الشافعي يأبى ذلك في المسح على الخفين في الحضر لعذر، ومنهم من أوله وقال: المخصوص على ضربين: مخصوص بالمعنى، ومخصوص بالذكر. والأول يجوز القياس عليه بخلاف الثاني، والشافعي إنما أطلق ذلك: لأنه أراد "إذا لم أجد علة الحكم فلم أقس عليه غيرها". وقال بعض الحنفية: لا يقيس على المخصوص وما يرد من الأخبار على غير قياس الأصول، وشبهوه بما قلنا في مس الذكر أنا لا نقيس عليه غيره. وهو خطأ، لأنهم لا يجوزون ورود الأخبار بشيء تخالفه الأصول،

لأنها أصول في أنفسها فقياس عليها حيث وجدت العلة، لأنها موجبة للحكم. وقال إلكيا: المخصوص بالذكر قد يقع القياس عليه وأكثر القياس كذلك، والمخصوص بالمعنى لا يقاس عليه لأنه اختص بمعناه فلم يوجد في غيره فلا يقاس عليه لعدم الجامع. ثم قسمه إلى ما سبق. وقال الأستاذ أبو منصور: قال أصحابنا: المخصوص بالمعنى لا يقاس عليه. لأن المعنى الذي لأجله خص الحكم مفقود في غير ما ورد الحكم فيه، بخلاف المخصوص بالاسم فقط، قال الأستاذ: جملة ما يمتنع القياس في الأصول خمسة أنواع: أحدها: تخصيص غيره بالذكر وإفراده بالحكم خصوصا، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وذلك في النكاح بلفظ الهبة أو بلا مهر أصلا. وكذلك قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأبي بردة: "ولن تجزئ عن أحد بعدك".

الثاني: تخصيص مكان بحكم مخصوص كقوله في مكة: "أحلت لي ساعة من نهار، ولا تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي".

والثالث: تخصيص حال من أحوال الإنسان كتخصيص حال الضرورة بإباحة الميتة.

الرابع: وقوع التغليظ في جنس من الأحكام في بعض المواضع تخصيصا به وحده، كتغليظ الأيمان في القسامة لا يقاس عليها التهمة في قتل البهيمة.

الخامس: الرخص كالمسح على الخفين لا يقاس عليه المسح على البرقع والقفازين، وكالاستنجاء لا يقاس عليه أثر النجاسة على الثوب فهذه الخمسة لا يجوز عليها القياس عندنا قال: وأما في المخصوص من العام، فإن كان المعنى يوجد في غيره جاز القياس عليه، كالأمة في تنصيف حدها قيس عليها العبد بعلة الرق. وإن لم يكن ثم معنى لم يجز كإيجاب الغرة في الجنين، لا يقاس عليه الملفوف.

قال: وهذا تفصيل أصحابنا في القياس المخصوص. وقال أصحاب الرأي: إن المخصوص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه إلا أن يكون الأثر معللا، فيقاس عليه بتلك العلة، أو يتفق القائلون بالقياس على جواز القياس عليه، فيقاس عليه نظائره وإن خالف قياس الأصول كقولهم في الوضوء من القهقهة في الصلاة: إن قياس الأصول أن ما كان حدثا في الصلاة كان حدثا في غيرها إلا أن القياس في ذلك متروك بالخبر لم يجز أن يقاس عليها القهقهة في صلاة الجنازة وفي سجود التلاوة، لأن الأمر الذي خصهما من جملة القياس إنما ورد في صلاة لها ركوع وسجود".

وهذا الذي نسبه الزركشي للحنفية ومنهم الدبوسي تقدم نقل خلافه عن المصنف فليحرر مذهب هؤلاء في هذه المسألة.

وعلى كل فهذا ما تيسر ذكره في هذا القسم الثاني.

(القسم الثالث) هو (القاعدة المستقلة) عن أي قاعدة أخرى سابقة عنها (المستفتحة) المبتدأة وهي (التي) ابتدئ بها في بيان ما تضمنته من حكم فاستقلت بإفادته، ولكنها (لا يعقل معناها) -فيه إضافة السبب للمسبب باعتبار الأصل- يعني لا يعقل المعنى الذي هو علة الحكم الوارد في هذه القاعدة.

هذه هي صورة هذا القسم، وحال متضمنه الذي هو هذه القاعدة.

وأما الحكم الأصولي المقرر في ذلك (فـ)ـهو أنه (لا) يجوز أن (يقاس عليها) يعني على محل هذه القاعدة ومورد الحكم فيها (غيرها) من الجزئيات والوقائع وإنما قرر أنه لا يقاس عليها (لتعذر) معرفة (العلة) الشرعية القاضية بهذا الحكم الوارد فيها (فـ)ـصار لذلك هذا الحكم مقصورا على محل وروده، إذ القياس لا يجري عليه.

وهذا القسم (يسمى خارجا عن القياس تجوزا) لا حقيقة، لأنه لم يدخل تحت قياس معين حتى يخرج منه (إذ معناه) أي معنى كونه خارجا عن القياس هو (أنه

ليس منقاسا) يعني ليس محلا يقبل أن يجري فيه القياس فيقاس على غيره، وإنما كان كذلك (لأنه لم يسبق) أن ورد في محله دليل يفيد (عموم) جريان (قياس) فيه، فيكون حكمه معروفا (ولا) سبق كذلك أنه ورد عليه (استثناء حتى يسمى المستثنى) بهذا الاستثناء (خارجا عن القياس بعد دخوله فيه) بذلك الدليل العام.

هذا هو حال هذا القسم وصورته.

(و)أما (مثاله) فهو (المقدرات) أي الأمور التي وضع لها الشارع مقادير معينة محددة، كما (في أعداد الركعات) في الصلوات، كالأربع في الظهر والعصر، والثلاثة في المغرب، والركعتين في صلاة الصبح (و) كما في (نصب الزكوات) والنصب جمع نصاب وهو القدر الذي إذا وصل إليه المال وجبت الزكاة فيه، كعشرين دينارا في الذهب ومائتي درهم في الفضة، وثلاثين بقرة في البقر ونحو ذلك.

(و)كما في (مقادير الحدود) والمقادير جمع مقدار. وهو هنا القدر الذي وضعه الشارع من الجلدات في حد ما، كالثمانين في القذف والمئة في الزنى (و) كما في مقادير (الكفارات) كإطعام عشرة مساكين وصوم ثلاثة أيام في حال الحنث، وصوم شهرين في كفارة الظهار ونحو ذلك (و) كذلك (جميع) وائر (التحكمات) الشرعية، والتحكمات هي الأحكام (المبتدأة) التي لا نعقل عللها ولا نعرفها إذ خفي علينا لطفه سبحانه المودع فيها ومن هذه التحكمات أيضا إيجاب الشرع غرة -عبدا أو أمة- في قتل الجنين فإنه قد وقعت في ذلك التسوية بين الجنين الذكر والأنثى ولم يجر على قياس الأعضاء والجوارح ولا على قياس الحيوان ولا على قياس الحي ولا على قياس الميت، وكذلك تسوية الذكور والإناث في الإرث إذا كانوا إخوة لأم. وهو غير معقول المعنى ولا يوجد له نظير في الإرث ونحو ذلك مما هو من صنف هذه الأمثلة.

ومعنى المبتدأة أنه لم يسبق ورود حكم شرعي في محلها وبذلك فهي أصل مستقل بذاته و(التي لا ينقدح) لنا (فيها معنى) يكون مناطا وعلة لها، وإنما تكون غير معقولة المعنى. هذه أمثلة هذا القسم.

وأما الحكم الأصولي المقرر في حقها (فـ)ـهو أنه (لا) يجوز أن (يقاس عليها غيرها) وإنما لا يجوز القياس عليها (لأنها لا تعقل علتها) ولا تعلم لنا. ولأجل فقد هذا التعليل في هذا الضرب من الأحكام امتنع كذلك التنقيص من المقدرات والزيادة عليها لأنه لا يعقل موجب وعلة التقدير المشروع فيها. هذا ما تيسر ذكره في بيان هذا القسم الثالث وأمثلته.

(القسم الرابع) هو ما كان (في) يعني من (القواعد المبتدأة العديمة النظير) ومعنى "المبتدأة" هو: أنها التي يحصل بها بيان الحكم في محلها من غير أن يسبقها دليل آخر بإفادة الحكم في ذلك المحل فهي مقتطعة من أصل. هذا معنى المبتدأة هنا.

أما معنى "العديمة النظير"فهو: أن محلها لا نظير له ولا مثيل في خصائصه التي هي مناط ما تقرر فيه من حكم. هذا هو حال هذه القاعدة وصورتها.

أما الحكم الأصولي المتقرر فيها فهو أنه (لا يقاس عليها مع أنه يعقل معناها) يعنى معنى وعلة الحكم الوارد فيها وبذلك فإنه لم يمنع القياس عليها لعدم العلم بمناط الحكم فيها وإنما منع (لأنه لا يوجد لها) يعني لا يوجد لما تضمنته من محل وحكم (نظير) فيه نفس علة هذا المحل وهو (خارج) مستثنى (مما تناوله) حكم (النص والإجماع) -هذا الواو قد تكون على بابها، وقد تكون بمعنى أو- فيكون المعنى مما تناوله النص أو الإجماع. وعلى كل حال فإنه يمنع القياس عليها، (والمانع من) هذا (القياس) - كما سبق ذكر ذلك- هو (فقد العلة في) محل ما آخر (غير) هذا المحل (المنصوص) عليه

وعلى حكمه في هذه القاعدة (فكأنه) أي هذا المنصوص عليه (معلل بعلة قاصرة) لا تتعدى محلها كالأبوة والأمومة. هذه صورة هذه القاعدة وما تقرر في حقها من حكم أصولي من حيث القياس عليها.

(و) أما (مثاله) أي مثال هذا الذي ذكر من هذه القاعدة فمنه (رخص السفر) المتجليات والظاهرات (في القصر و)في (المسح على الخفين) على الصورة الواردة في ذلك في حال السفر فإنه لا يقاس على السفر غيره في ذلك لأنه لا يلفى سبب يضاهي السفر في الاشتمال على أنواع الحاجات

(و) كذلك (رخصة المضطر) الذي رخص له (في أكل الميتة) فإنه لا يقاس عليه غيره لأنه لا يوجد فرد من الصور يشتمل على صفة المضطر هذا من حيث إنه مرخص له لحفظ النفس، وهذه علة قاصرة فلا تتعدى محلها (و) مثل ذلك (ضرب الدية) وفرضها (على العاقلة) وهي عصمة الجاني.

قال المصنف في شفاء الغليل: " ضرب الدية على العاقلة معقول المعنى والمصلحة فيه ظاهرة وهو أيضا من أمور الجاهلية التي ورد الشرع بتقريرها فكيف ينكر فيها وجه المصلحة مع اتفاق أهل الجاهلية عليها اختيارا وتواطؤا، ووجه المصلحة مسيس الحاجة إلى معاناة الأسلحة وتعلم استعمالها للحرب والصيد وغيره وأن الخطأ في ذلك مما يكثر والنفس خطيرة لا تهدر وبدلها كثير فيثقل على الشخص الواحد ولو وزع على القبيلة لخف محملها عليهم فكان ذلك علامة القرابة الداعية إلى التعاضد والتناصر ونشأت المصلحة من كثرة الدية وقلة اتفاق القتل على غير هذا الوجه إلى غير ذلك من الوجوه فلم يعد إلى الغرامات والكفارات والزكوات وسائر الواجبات لأنها لم تشاركها في الاحتواء على مجامع المصلحة". (و) كذلك (تعلق الأرش) بفتح الهمزة

وهو: قيمة الجناية (برقبة) أي ذات العبد بحيث يدفع عوضا عنه أو يؤدي عنه سيده ذلك الأرش.

(و) مثل ذلك أيضا (إيجاب) وفرض (غرة) عبد أو أمة في قتل (الجنين) وهذا الحكم قد ورد فيه الخبر الآتي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "أن امرأتين رمت إحداهما الأخرى بحجر، فطرحت جنينها، فقضى فيه النبي ﷺ بغرة عبد، أو وليدة".

قال المصنف في شفاء الغليل: "إيجاب الغرة في الجنين: معقول الأصل؛ فإن إهداره عظيم، وسبب الحياة جار. والجناية إما أن دفعت الحياة، وإما أن قطعتها. وتنقيصه عن المولود المنفصل معقول: فإنه دونه في الرتبة والاستقلال. وقطعه عن الأطراف -أيضا- معقول: فإنه لا يساوي الأطراف في صورته، وهو حيوان مستقل.

نعم: لا يطرد ذلك في شخص ملتف في ثوب قبل، ولم تدر حياته ولا موته. ولا في رجل هدم عليه سقف، ولم تدر حياته ولا موته: لأنه ليس مشاركا له في المعنى الذي ذكرناه.

وأما التقدير بالغرة فلا يمكن تعليله، كما لا يمكن تعليل تقدير الدية وسائر المقدرات. لأنه لا يطلع على السر الذي أوجب تعيين القدر والجنس؛ فلا يلحق به قدر آخر ولا جنس آخر: لعدم العثور على المعنى"[1].

(و) يلحق بما ذكر من هذه الأحكام إثبات الشارع (الشفعة في العقار) المشترك فإنها أثبتت لدفع الضرر، وهذا المعنى معقول على القطع، لكنه اختص بالعقار في حق الشريك لأنواع ضرر لا توجد في المال المنقول. كما أنها لا توجد في حق الجار فامتنع الإلحاق لفقد المشاركة بعد الإحاطة بالمعنى.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٦٥٨).

"نعم: ان الخصم يعلل الشفعة بضرار اتصال الملك، ويعديه إلى الجوار. ونحن ندعي أن الشركة تختص بمزيد ضرر: في تضايق المرافق مع الاتحاد عند التزاحم عليه: كالمبرزة، والمطبخ، ومصعد السطح، والبالوعة، ومطرح التراب وغيره. والضرر يزداد بهذا وإذا نيط الحكم بضرورة غالبة: فكيف يناط بما دونها. فعلى أبي حنيفة أن يبين أن هذا الضرر غير معتبر، بأن يقول: الشفعة جارية في ساحة من الأرض، وعرصة لا شيء فيها، وهذه الأنواع مفقودة، فلو كان هذا مناطا لما ثابت دونها. فنقول: المتبع ضرار الامتزاج، لا ضرار الاتصال فكيف أن يقول: وأي أثر للامتزاج فهو وصف، لا مناسبة له فيلغى، فنقول: المحذور ضرار القسمة، والتزام المئونة عند الاقتسام، وهذا مؤثر مناسب. فلا يتمكن الخصم من إبداء جريان الشفعة حيث لا تجري القسمة: فإن ما لا ينقسم لا تجري فيه الشفعة كالطاحونة والحمام. فإن قال: هذا الضرر جار في المنقولات والشفعة غير جارية لم يغنيه ذلك لأنا لا نعول على مجرد هذا الضرر، والضرر في العقار فوق الضرر في المنقولات".

(و)مثل ما ذكر من هذه الأحكام (خاصية الإجارة) وهي عقد على بيع منافع، وهذه الخاصية هي تأقيت زمانها وتحديده لضبط هذا العقد، وهي بذلك خارجة عن قياس البيع والنكاح مع ما فيها من تملك الحر والجهالة، وهذا المعنى معقول، ولكنه لا يلحق بها غيرها لعدم وجود ما قام به هذا المعنى من المعاملات.

قال في شفاء الغليل: "الشفعة: أثبتت لدفع الضرار؛ وهو معقول على القطع. ولكن يختص بالعقار في حق الشريك، لأنواع ضرر: لا توجد في المنقول، ولا في الجار. فامتنع الإلحاق: لفقد المشاركة، بعد الإحاطة بالمعنى"[1].

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٦٥٩).

(و)كذلك (النكاح) فإنه نقيض الإجارة لأنه قائم على التأبيد والدوام وبذلك فهو خارج عن قياس الإجارة.

(و) مثل ذلك أيضا (حكم اللعان) واللعان -عند المالكية- هو: حلف زوج مسلم مكلف على زنا زوجته أو على نفي حملها منه، وحلفها على تكذيبه أربعا من كل منهما بصيغة أشهد الله بحكم حاكم.

وعرفه الشافعية بأنه: كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطخ فراشه وألحق العار به أو إلى نفي ولد.

قال المصنف: " وهو تحليف الزوج المدعي وتصديقه. ووجه المصلحة فيه بين استقصيناها في مآخذ الخلاف وهو قريب من القسامة".

وما نص عليه في هذا الكتاب هو: ....

(و) كذلك من هذه الأحكام أيضا (القيسامة) فإنها قد بدأ الشرع فيها بالمدعي والمصلحة معقولة فيها وهي تحصين الدماء والاحتياط لها من حيث إن الغالب أن القتل يجري خفية وغيلة وغفلة حيث يعثر الإشهاد والقاتل يستحل اليمين إذا استحل القتل واستحقر ذلك القدر في مقابلته حق، ويمتنع عن الإقرار في غالب الأمر، واللوث وظهور العداوة وتتابع الأخبار من الجهات المختلفة إذا انضم إليها خمسون يمينا يقوى في النفس ويثير غلبة الظن فكانت هذه المصلحة - مع خطر أمر النفوس وشدة الشغف بها- كافية في أمر القسامة. وقد عمل بها في الجاهلية وأقرها الإسلام ولولا ظهور وجه المصلحة لما عمل بها. فكيف يقال: أنه لا يعقل معناه".

(وغير ذلك من) أشباه هذه الأحكام و(نظائرها) وكل مواضع هذه الجزئيات متباينة فبعضها يباين بعضا، ويخالفه، فليس لبعضها تعلق ببعض، وهذا أمر بين (فإن) هذه المسائل كرخص الأسفار و(هذه القواعد) سماها

قواعد باعتبار كون موضوعها جنسا مثل القسامة وضرب الدية على العاقلة، وتعلق الأرش برقبة العبد، وتقدير لبن المصراة هي قواعد (متباينة المآخذ) لتباين مواضعها وأحكامها، وإذ قد ثبت أنها متباينة لزم حصول انفصالها (فلا يجوز) بمقتضى العقل والعادة (أن يقال) أي يعتقد أو يظن أن (بعضها خارج عن قياس البعض) الآخر منها وقوله "قياس البعض" يمكن أن يكون لفظ القياس بمعنى الحكم، فتكون الإضافة فيه من باب إضافة المظروف إلى الظرف أو الصفة للموصوف فيكون معناه "عن حكم البعض الآخر منها" ويمكن أن يكون بمعنى المدلول فتكون الإضافة فيه من باب إضافة المدلول للدال، فيكون معنى هذه العبارة حينئذ: خارج عن مدلول البعض الآخر.

وعلى كل فإن كل واحدة من هذه القواعد لا تعلق لها بالقواعد الأخرى من حيث الدلالة على الحكم، أو التشارك في مواضع أحكامها (بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى) مختص بكل فرد منها و(منفرد به) فـ(لا يوجد له نظير فيه) أي في ذلك المعنى الذي هو علة الحكم فيه. كما في علة القسامة واللعان مثلا، وهكذا حكم كل هذه المسائل والقواعد بلا فرق.

وإذا تقرر ذلك (فـ)ـإنه (ليس البعض) منها (بأن يوضع أصلا) وأساسا (ويجعل) البعض (الآخر) منها (خارجا عن قياسه) وحكمه (بأولى من عكسه) ولا بأحرى منه، لأن كلا من ذلك مستقل بمحله وما قرر فيه من حكم، (ولا ينظر فيه) في هذا المحل (إلى كثرة العدد) من المسائل التي خالفها بعض من هذه المسائل والقواعد (و)لا إلى (قلته) فإن ذلك كله غير معتبر هنا فانفراد المسألة بالحكم مع كثرة المسائل الفرعية المخالفة لها أمر ملغى لا يلتفت إليه، فالكثرة والقلة في هذا المقام شيء لا تأثير له، وإنما التأثير للعلة، فكل أصل منفرد بعلته مستقل بذاته. هذا هو حال هذه المسائل والقواعد على وجه جملي.

وأما بيان ذلك على نحو أبسط (وتحقيقه) أي بيان حقيقته على وجه أجلى فإنا نقول في تحصيل ذلك وإيراده: (إنا نعلم) في شأن الرخص (أنه) - الضمير للشأن- ما شرعت تحكما و(إنما) شرعت لمعنى معقول مدرك لنا ولكنه مقصور على محله، وعليه فإنه قد (جوز المسح على الخف لـ)ـأجل (عسر النزع) له من الرجل (و)لأجل (مسيس الحاجة) واشتدادها (إلى استصحابه) ملبوسا في الأرجل، وهذه العلة محصورة فيه، وإذا تقرر ذلك فيه (فـ)ـإننا (لا نقيس عليه العمامة و)لا (القفازين) وإن كانا ملبوسين (و) كذا كل (ما) يشبه الخف من حيث إنه (لا يستر جميع البدن) وإنما قلنا إن ذلك كله لا يقاس عليه (لا لأنه خارج عن) ما لا يجري (القياس) عليه لأنه من التعبدات والتحكمات أو هو من قضايا الأعيان، بل هو معقول المعنى غير مخصوص من الشارع بمحله (لكن) لا يقاس عليه (لأنه لا يوجد ما يساويه في) صورة تلك (الحاجة) القائمة به وهي الحاجة إلى استصحابه (و)كذلك لا يوجد ما يساويه في (عسر النزع) له (وعموم الوقوع) وقوع هذا الأمر الذي هو هذه الحاجة وعسر النزع لجميع الناس أو أغلبهم. هذا هو حال هذه الرخصة وما يوجبه من عدم جواز القياس عليها.

والمصنف قد أورد هذه المسألة في "الشفاء" أيضا فقال فيها: " وكذلك جوز الشرع المسح على الخفين فلا يقاس عليه المسح على العمامة والبرقع والقفازين لاختصاص الخف بنوع حاجة مستندها كثرة الحاجة إلى استصحابه، مع المشقة في نزعه عند كل وضوء، وهذه السواتر لا تساويه في هذه الحاجة".

(و) هذا الذي قيل في شأن رخصة المسح على الخف هذه من حيث عدم جواز القياس عليها هو ما يقال (كذلك) في شأن (رخصة السفر) كالإفطار والقصر والجمع بين المشتركتين في الوقت فإنه (لا شك في) أن (ثبوتها) قد

حصل (بـ)ـسبب (المشقة) لكنها مشقة عينية، وبذلك لا يلحق بمحلتها التي هي السفر غيرها، (ولا يقاس عليها) مواضع (مشقة أخرى) كمشقة العمل مثلا وإنما لا يقاس غيرها عليها في حكمها (لأنها لا يشاركها غيرها في جملة) أي في كل (معانيها) التي تركب منها مناطها المذكور (و) كل (مصالحها) فيه إضافة المسبب للسبب، لأن هذه الرخصة سبب في تحصيل ما يكون عنها من هذه المصالح التي منها رفع المشقة، وتيسير أمر التعبد، فإن ورد على الأذهان في هذا المقام تخيل كون المرض كالسفر رد بأن المرض ليس كالسفر من كل وجه (لأن المرض) في أغلب صوره (لا يحوج إلى الجمع) بين الصلاتين (بل) المرض غير محوج (إلى القصر) للصلاة، فإن شق عليه فعل الصلاة (و)صعب عليه فإنه (قد) يحكم و(يقضى في حقه) بالتخفيف عنه، وذلك قد يكون (بالرد) يعني برده (من) وجوب (القيام) عليه (إلى) إباحة (القعود) له ويناسبه تفريق الصلاة على الوقت (و)لكن (لما ساواه) أي ساوى المرض السفر (في حاجة الفطر) الإضافة فيه بيانية أي الحاجة التي هي الفطر فيكون معنى هذه العبارة: ولما ساوى المرض السفر في هذه الحاجة التي هي الفطر (سوى الشرع بينهما) في ذلك فقضى بإباحته فيهما.

(و)هذا الذي قضي به في حق هتين الرخصتين من أنهما غير خارجتين حقيقة عن القياس وأن من قال ذلك يقضى على قوله بالغلط والوهم هو (كذلك) ما يجرى عليه في (قولهم) يعني قول بعض الفقهاء: إن جواز (تناول الميتة) للمضطر (رخصة خارجة عن القياس) لأن هذا القول (غلط) ووهم، وإنما كان ذلك غلطا ووهما (لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير)ـه وهو من ليس بـ(ـالمضطر) لأنه غير معقول المعنى، أو لأنه قضية عين فإن ذلك باطل، فإنه إن لم يجر عليه القياس (فـ)ـإن ذلك لم يكن بسبب أنه خارج عن القياس،

وإنما كان ذلك قائما به (لأنه ليس في معناه) غيره من صور الوقائع، وكل ما ليس في معنى غيره لا يقاس عليه، ولا يلحق به في حكمه، وهذا أمر لا نزاع فيه ولا خلاف فيجب علينا أن نعتبر هذا ولا نتخطاه (وإلا) نراع هذا ونعتبره (فـ)ـلنلحق كل شيء بكل شيء في الحكم ولنقسه عليه.

وإذا مضينا على ذلك (لنقس الخمر) مثلا (على الميتة) مثلا (والمكره على المضطر) مثلا (فـ) إن هذا الذي ذكر (هو) محل (منقاس) أي قابل لجريان القياس فيه لأنه معقول المعنى.

(و) مثل الذي قررناه في حق ما ذكر من هذه الرخص من حيث إنها لا يقاس عليها غيرها لعدم وجود ما يماثلها في عللها هو (كذلك) ما يقرر في شأن (بداءة الشرع) يعني ما شرعه الشرع من البداءة (بأيمان المدعي) وهو ولي المقتول (في القسامة) بفتح القاف وهي -عند المالكية- أن القسامة هي حلف خمسين يمينا أو جزءا منها على إثبات الدم.

وعند الشافعية: اسم للأيمان التي تقسم على أولياء الدم.

فإن البدء بمن ذكر معقول المعنى إذ قد شرع (لـ)ـأجل (شرف أمر الدم) وإزهاق النفس وخطورة شأن ذلك (ولـ)ـأجل (خاصية) قائمة بهذا المحل (لا يوجد مثلها في غيره) وهذه الخاصية هي مصلحة تحصين الدماء والاحتياط لها، من حيث أن الغالب أن القتل يجرى خفية وغيلة وغفلة: حيث يعسر الإشهاد. والقاتل يستحل اليمين: إذا استحل القتل، واستحقر ذلك القدر في مقابلته؛ ويمتنع عن الإقرار في غالب الأمر؛ واللوث وظهور العداوة وتتابع الأخبار من الجهات المختلفة، إذا انضم إليها خمسون يمينا يقوى في النفس ويثير غلبة الظن، فكانت هذه المصلحة، مع خطر أمر النفوس وشدة الشغف بها-كافية في أمر القسامة.

وهذا المعنى الذي هو الخاصية المذكورة محصور في القسامة هذه (لأنه عديم النظير) والمثيل فلا يوجد محل آخر يتصف بهذا المعنى ويقوم به، وإذا كان كذلك (ف)إنه (لا يقاس عليه) غيره أيا كان لعدم وجود نظير له.

أما القسامة هذه فإنها معقولة المعنى - كما سبق ذكر ذلك- وقد عمل بها في الجاهلية، وأقرها الإسلام ولولا ظهور وجه المصلحة فيها لما ثبتت في الإسلام، ولكن هذه المصلحة التي فيها عديمة النظير والمثيل ولذلك يمنع القياس عليها.

(وأقرب شيء إلى) ما ورد في موضوعها الذي هو الدم هو ما ورد في حكم (البضع) في حال ما إذا وقع التنازع في شأن الحمل لمن هو؟ فادعى الرجل أنه ليس منه (و)ادعت زوجه خلاف ذلك. فإنه (قد ورد) في شأنه (تصديق المدعي) وهو الزوج، ولكن (ب)واسطة (اللعان) الذي تقدم بيان صورته (على ما يليق به) ويوافق مقامه وخطورة شأنه. وقد تقدم ذكر ذلك.

(و)مثل هذا الذي تقرر في حق القسامة هو (كذلك) ما يصار إليه في حق (ضرب) وفرض (الدية على العاقلة) عصبة الجاني المتقدم بيان المراد بهم (فإن ذلك حكم) كان أهل (الجاهلية) على العمل به وقد (قرره الشرع لـ)ـمصلحته الظاهرة فيه وهي الحاجة إليه؛ وتلك الحاجة هي التي استدعاها (كثرة وقوع الخطأ) في إزهاق النفوس (وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح) واستعماله في الصيد وفي الدفاع عن النفس، والتدريب على استعماله وكسب المهارة في ذلك لدفع الظلمة والغزاة ونحوهم، والخطأ في القتل مع ممارسة هذه الأفعال مما يكثر، والنفس مقامها خطير لا تهدر وبذلها كثير فيثقل على الشخص الواحد، ولو وزع على القبيلة لخف محملها عليهم فكان ذلك علامة

القرابة الداعية إلى التناصر والتعاضد، ونشأت المصلحة من كثرة الدية، وقلة اتفاق القتل على غير هذا الوجه.

(و)هذا المناط الذي هو موجب هذا الحكم (لا نظير له في غير الدية) فهي التي قام بها هذا المعنى وحدها وأما الكفارات والغرامات والزكوات فإنها ليست مما يندرج تحت هذا المعنى.

هذه جملة من أمثلة هذا القسم (وهذا) الذي ذكر من هذه الأمثلة ونحوها (مما يكثر) وروده في الشرع. وكل هذا ونحوه ما منع القياس عليه إلا عدم وجود مناطه وعلته في غيره، لا أنه خارج عن القياس لكونه من قضايا الأعيان أو لكونه غير معقول المعنى، فصح أنه لا يقال في هذا وما في حكمه: إنه خارج عن القياس.

(فـ)إذا تبين (بهذا) ما يحق أن يقال فيه: إنه خارج عن القياس وما لا يحق فيه ذلك فإنه (يعرف) به ويعلم (أن قول الفقهاء: تأقت) يعني أن توقيت زمان (الإجارة) وضبطه محددا بظرف زماني معين كاليوم والشهر أمر (خارج عن قياس) يعني عما يقتضيه القياس على (البيع) أو عما يقتضيه قياس أي مقاس البيع وحقيقته، (و)كما هو خارج عن قياس البيع هو كذلك خارج عن قياس (النكاح) أيضا وتصريحهم بذلك هو قول (خطأ) لأن حال الإجارة الشرعي أصل مستقل بنفسه. وهذا القول من حيث كونه خطأ ووهما هو (كقولهم تأبد البيع) أي بناؤه على التأبيد والدوام (و) كذلك تأبد (النكاح) حكم (خارج عن قياس الإجارة) وحكمها أو القياس عليها، وإنما كان هذا خطأ؛ لأن كل ما ذكر قد استقل بنفسه وحكمه.

(و) كذلك مما يعد خطأ أيضا قولهم: (تأقت) تحديد وقت جريان (المساقاة) وهي: عقد على خدمة شجر وما ألحق به بجزء من غلته أو بجميعها بصيغة.

(خارج عن قياس تأبد القراض) يعني قيام عقده على الدوام والتأبيد (بل) إن (تأبد القراض) نفسه حكم (خارج عن قياس تأقت المساقاة) أي تحديد أمدها بوقت معين مضبوط.

وينتظم في سلك هذه الأقوال أيضا قول بعض الفقهاء: تعلق الأرش برقبة العبد مخالف للقياس وليس كذلك فإنه - بالإضافة إلى الحر والبهيمة- مخالف لقياسهما وهما أيضا يخالفان قياسه، وكل واحد منفرد بقياسه. أما البهيمة: فجرحها جبار، وإتلافها ليس به اعتبار إلا إذا استند إلى تقصير المالك. وأما الحر: فيتعلق موجب فعله بذمته، وله مال كائن أو متوقع على قرب وكثب، من غير تقدير انقلاب حال. وأما العبد: هو مختار ومسترسل بناء، بخلاف البهائم. وتكليف المالك ملازمتهم في تردداتهم محال، وإهدار جناياتهم - ما شغف النفوس بالظلم- ممتنع، وإحالة الأمر إلى أوان العتق تعطيل، ومطالبة السيد بفعله بعيد، وتعليقه برقبته - أيضا- فيه نوع من البعد لتعلقه بما للسيد. فهذه وجوه بعيدة تصادمت، ولا بد من ارتكاب واحد منها. والبعيد قريب بالإضافة إلى الأبعد، فالأقرب: تعليقه برقبته، حتى تكون فيه مزجرة عن الهجوم على الإتلاف. فالعبد إنما يذوق مرارة الرق عن العرض على البيع. وإلا فهو آدمي ساع لنفسه، ومكتسب بتعبه وعمله لغيره. فهذا المعنى لا جريان له لا في البهيمة، ولا في الحر، فلا تقاس البهيمة على العبد، ولا يقاس العبد على البهيمة. فلم تنتظم دعوى مخالفة القيم. ولذلك نظائر كثيرة. ومستند من زل فيها: كثرة الأصول من جانب، وانفراد أصل من جانب، فيسمى المنفرد بحكمه مخالفا للقياس وهو فاسد.

هذه هي جملة هذه الأقسام وهي كما ترى متشابهة يلتبس بعضها ببعض (فإذا هذه الأقسام الأربعة لا بد من فهمها) فهما يمكن من تمييز بعضها عن بعض، ومن إدراك أنها على تباين وتخالف فيما بينها فإنه بدرك تخالف حقائقها

(وبفهم تباينها يحصل الوقوف) بتمام (على سر هذا) الركن الأول من أركان القياس الذي هو (الأصل) المقيس عليه.

هذا ما ذكره المصنف من شروط الأصل وقد زاد بعضهم شروطا أخرى لهذا الركن الذي هو الأصل؛ ومنها:

أ- أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة ويعرف حكمه بالنص والظاهر والعموم، فأما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى فهل يجوز القياس عليه؟ لم يتعرضوا له، ويتجه أن يقال: إن قلنا: إن حكمها حكم النطق فواضح، وإن قلنا: إنه كالقياس فيلحق به فيما سيأتي. وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه؟ فيه وجهان: أصحهما، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني: الجواز، وحكاه ابن برهان عن جمهور الأصحاب. والثاني: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله، قال ابن السمعاني: وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالإجماع"[١].

ب- أن يكون الحكم متفقا عليه، لأنه لو كان ممنوعا منه لاحتاج القياس إلى ثبوته فينتقل من مسألة إلى أخرى. وهذا الشرط لا يغني عن قولهم فيما سبق: أن لا يكون حكمه ثابتا بالقياس على أصل آخر. لجواز أن يكون كذلك مع وقوع الخلاف فيه. وجوز آخرون القياس على الأصل الممنوع الحكم مطلقا، لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في كل ركن من أركانه أولى.

وقيل: يجوز إن كان المنع خفيا.

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١٠٥).

وقيل: يجوز إن أمكن الدلالة عليه بنص أو إجماع يثبتان حكم الأصل ولا يتناولان محل النزاع، فإذا ثبت الأصل استنبط منه علة عدى بها الحكم إلى الفرع، فلا يكون حكم الفرع ثابتا بما ثبت به حكم الأصل الممنوع. فيقال: كان استعمال الأصل حشوا، ولا يكون حكم الأصل الممنوع مختصا في ثبوته بما ينقطع به إلحاق الفرع به. وقيل: يبنى الأمر على اصطلاح أهل العصر من غير جحود ذكره بعض الجدليين"[1].

ج- أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب وذلك اذا اتفقا على اثبات الحكم في الاصل ولكنه معلل عند احدهما بعلة اخرى يصلح كل منهما ان يكون علة وهذا يقال له مركب الاصل لاختلافهم في نفس الوصف او لكن منع احدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الاصل ام لا وكلام الصفي الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالأول وخالقه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فجعلوه متناولا لللقسمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته"[2].

د- أن لا يكون حكم الأصل مغلظا على خلاف في ذلك[3].

هذا ما زاده بعض الأصوليين من شروط الأصل، ولعل المصنف أسقطها لأنه لا يراها شروطا في هذا المقام.

هذا منتهى الكلام في هذا الركن الأول الذي هو الأصل فلننتقل إلى إيراد الركن الثاني فنقول:

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١١٠).
(٢) إرشاد الفحول (ص: ٣٥٠).
(٣) إرشاد الفحول (ص: ٣٥١).

(الركن الثاني للقياس الفرع)

يعني أن (الركن الثاني لـ)ـهذا الأصل الذي هو (القياس) على مقتضى هذا الترتيب الذي مضى عليه المصنف هو (الفرع) وهو المقيس وقد عرف الفرع هذا بأنه:

أ- هو الذي يراد ثبوت الحكم فيه.

ب- هو نفس الحكم الذي في المحل.

ج- هو محل الحكم المختلف فيه وهذا هو الموافق لكلام المصنف هنا.

(و) هذا الركن (له خمسة شروط) وبعضهم جعلها ثمانية:

(الشرط الأول) منها (أن يكون) مثل (علة الأصل) - فيه إضافة المظروف للظرف-، فاصل هذا القول: أن تكون العلة التي في الأصل. ويصح أن يكون لفظ العلة هذا مضافا للحكم، فيكون نظم هذا التعبير هو: أن تكون علة الحكم التي في الأصل (موجودة) وثابتة (في الفرع) هذا من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان، وإن كانت هذه العلة عدمية. ووجود هذه العلة في الفرع شرط في جريان القياس فيه (فإن تعدي الحكم) من الأصل إلى الفرع هو (فرع) حصول (تعدي العلة) التي في الأصل وقيامها بالفرع بحيث لا تكون قاصرة على الأصل فإذا توجه المنع على وجود العلة في الفرع وجب القيام بإثباتها، ولا يشترط القطع بوجودها فيه (فـ)ـإنه (إن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه) أي لكن وجودها فيه (مظنون) فقط (صح الحكم) الذي يكون مبنيا على ذلك. هذا ما عليه الجمهور.

(وقال قوم) من الأصوليين (لا يجوز ذلك) وهو بناء الحكم على العلة المظنون وجودها في الفرع بل لا بد من القطع والجزم بوجودها فيه، وإنما قال

هؤلاء: إن ذلك لا يجوز (لأن مشاركته) أي الفرع (للأصل في العلة) قضية (لم تعلم) ولم يقطع بها وإن كانت هذه المشاركة ظنية لعدم وجود دليل يدل على أن الظن هنا ينزل منزلة العلم.

(وإنما المعلوم بـ)ـما ورد في (القياس) من الأدلة الشارعة له هو (أن الحكم يتبع العلة) يعني علته ومناطه (و)أنه (لا يقتصر) وجوده (على المحل) الذي ورد فيه منصوصا عليه. لكن هذا متوقف على ثبوت العلم بوجود هذه العلة في الفرع المقيس (أما إذا وقع الشك في) وجود (العلة) في الفرع (فـ)ـإنه (لا يلحق) هذا الفرع بالأصل الذي يراد إلحاقه به في الحكم.

هذا ما صرح به أرباب هذا القول.

(وهذا) القول قول (ضعيف) بل هو باطل (لـ)ـأمور ثلاثة قضت ببطلانه:

أحدها: مخالفته لقوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" فإن عموم قوله تعالى هذا يقتضي سقوط اشتراط العلم في هذا المقام.

ثانيها: ما يقضي به بناء القضاء على الظن، فإن القاضي إذا ظهر عنده وقوع الزنا والسرقة مثلا قضى بوجوب الحد على مرتكبها وقد يكون طريقه إلى ذلك هو شهادة الشهود، وهي لا تفيد العلم.

ثالثها: أنه إذا حصل كون الحكم معللا بوصف ما ثم حصل ظن ثبوت ذلك في الفرع حصل ظن أن الحكم في الفرع مثل الحكم في الأصل فـ(ـإنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع) وفساده إذا وقع وجرى (في ودك) الحيوان (الميت قسنا عليه) ما نرى أنه نجس مثل (الكلب إذ ثبت عندنا) ثبوت (نجاسة الكلب) فيه إضافة الصفة للموصوف يعني إذ ثبت عندنا كون الكلب نجسا (بدليل مظنون) ومقتضى هذا أن القطع بثبوت هذه العلة في الكلب ليس شرطا بل يكفي في ذلك الظن. وهكذا سائر ما هو من ضرب هذا الذي ذكر.

(و)هذا الذي قيل في شأن هذا الفرع يقال (كذلك) في غيره كالكفارة فإنه (قد يكون علة) إيجاب (الكفارة) ومناطها (العصيان) لأمر الشارع أو نهيه عن أمر معين كالجماع في نهار رمضان ونحو ذلك، وصور هذا العصيان قد تتعدد فما ثبت بالنص أنه من هذه الصور قضي في حقه بموجِبه، وقطع بأن هذا عصيان حقيقي (و)لكن لا ينبغي ان يقال ان ذلك وحده هو العصيان إذ قد (يدرك) إثبات وجوده و(تحقيقه في بعض الصور بدليل ظني) كالسبر والتقسيم أو الشبه (فإذا ثبت) هذا في حق هذا البعض (التحق بالأصل) الذي يجمعه به ذلك المناط الذي هو العصيان.

(و)مثل هذا الذي قيل في شأن هذا الذي مثل به من النجاسة والكفارة يقال (كذلك) في حق (الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة فطرح) أي رمي (فيه التراب) سواء كان ذلك الطرح لهذا التراب من آدمي أو غيره سواء قصد به التطهير لذلك الماء أو لا، فإنه ينظر إلى ما يحدثه هذا التراب في شان ذلك الماء (فإن كان التراب ساترا) للنجاسة لا رافعا لها (كـ)ستر (الزعفران) لها (لم تزل) به (النجاسة، و) أما (إن كان مبطلا) للنجاسة يعني مزيلا للنجاسة ورافعا لها (كهبوب الريح) على محل النجاسة (و) كـ(طول المدة) التي مكثها الماء أو المحل النجس حتى ظن أنه قد طهر فإنه يقضى في حقه بأنه قد (زالت النجاسة) عنه (و)حصول هذه الإزالة لا يشترط فيه كونه مقطوعا به إذ (ربما يعرف ذلك بدليل ظني) فقط، وذلك كاف هنا ونحوه (فالظن كالعلم) من حيث وجوب العمل به (في هذه الأبواب) التي أحكامها متعلقة بالعمل، إذ من المعلوم ان العمليات غلبة الظن في حقها حجة شرعية يجب العمل بها في الإتيان بها وتحصيلها كما هو مفصل ومبين في ما سلف.

هذا هو الشرط الأول لهذا الركن الثاني هنا وهو الفرع.

الشرط (الثاني) فيه (أن لا يتقدم الفرع) من حيث حصول (الثبوت) له لحكمه ووجوده مشروعا (على) ثبوت (الأصل) الذي يراد قياسه عليه، وإلحاقه به. وإنما اشترط هذا الشرط في صحة القياس وحصوله فمنع القياس بدونه لأنه لو تقدم ثبوت حكم الفرع على ثبوت حكم الأصل للزم منه أن يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة في قياسه علة ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر. ثم إنه لو تقدم مع وجوب هذا التأخير في حقه للزم اجتماع النقيضين أو الضدين، وهما وجوب التأخير لحكم الفرع وجوازه. هذه هي صورة هذا الشرط. وهذا منتهى القول في بيان هذا الشرط وما بني عليه.

(و) أما (مثاله) أي مثال القياس الخالي من هذا الشرط فهو (قياس الوضوء على التيمم في) اشتراط (النية) إذ قد مضي على قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فيه، والمصير إلى أن من توضأ بلا نية بطل وضوؤه قياسا على تارك النية في التيمم (و) لكن (التيمم) كما هو معلوم (متأخر) شرعه وبيان حكمه (عن) شرع (الوضوء) وحكمه، إذ هما أمران متلازمان، لأن التيمم إنما شرع التعبد به بعد الهجرة، وعلى وجه التعيين ورد التعبد به السنة السادسة. قال ابن حجر: "قال ابن عبد البر في التمهيد يقال إنه كان في غزاة بني المصطلق وجزم بذلك في الاستذكار وسبقه إلى ذلك بن سعد وبن حبان، وغزاة بني المصطلق هي غزوة المريسيع وفيها وقعت قصة الإفك لعائشة وكان ابتداء ذلك بسبب وقوع عقدها أيضا فإن كان ما جزموا به ثابتا حمل على أنه سقط منها في تلك السفرة مرتين لاختلاف القصتين كما هو مبين في سياقهما"[1]. هذا ما يتعلق بزمان شرع التيمم.

وأما الوضوء فإنه كان متعبدا به قبل الهجرة، وإذا كان هذا القياس بهذا الحال فإنه لا يقبل. هذا ما قرر في هذا الضرب من القياس وهو أنه مطرح لا يقبل.

---

(١) فتح الباري لابن حجر (١/ ٤٣٢).

(و)لكن الظاهر هو أن (هذا) القول المقرر في حق هذا القياس (فيه نظر) موجبه ان هذا الحكم لا يطابق محله وهو هذا القياس (لأنه) -الضمير للشأن أو الحكم- (إذا كان) هذا الحكم المقرر في حق الوضوء هنا قد ثبت (بطريق الدلالة) المأخوذة من جهة حكم التيمم ومناطه (فـ)ـإن ذلك سائغ لا إشكال فيه إذ (الدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول) والمعنى الذي يفيده (فإن حدوث العالم) متراخ وجوده عن القديم ومع ذلك (دل على) وجود (الصانع) أي الخالق (القديم) سبحانه. وهذا دليل على أن الدليل قد يتراخى عن مدلوله، ويتأخر عنه. الا أن هذا الدليل بعض النظار الأصوليين ردوا الاحتجاج به هنا من حيث دلالته على الصانع، إذ هو لا يفيد النفوس الا العلم بالصانع، لا وجود الصانع وثبوته.

قال الزركشي: "نقل الكيا في تعليقه عن الأصحاب أنهم جوزوا ذلك، فإن العالم متراخ عن القديم فيستدل به على إثبات القديم. وهذا غير صحيح. فإننا لا نستدل بوجود العالم على إثبات الصانع، لأنه ثابت قطعا. وإنما استدللنا بالعالم على العلم بالصانع. لا يحتاج أن يقول هنا: النية في الوضوء كانت ثابتة بدليلها، وهو إخالة ومناسبة".

هذا إذا كان هذا الحكم بطريق الدلالة (و)أما (ان كان) هذا الحكم قد ثبت (بطريق التعليل فـ)ـإنه (لا يستقيم) هذا الضرب من القياس (لأن الحكم) لا يتقدم على علته وإنما (يحدث بحدوث) هذه (العلة) يعني عندها فهو مسبب عنها (فكيف يتأخر) ما هو علة (عن المعلول) يعني عن معلوله ومسببه، ومن ثم يقال كيف يمكن أن يتأخر الدليل عن مدلوله، والاول علة الثاني؟ نعم هذا ما قد يقال إذا كان هذا الحكم قد ثبت بطريق التعليل.

(لكن يمكن العدول) عن طريق التعليل هذا والميل عنه (إلى طريق الاستدلال) الذي هو سوق الدليل على صحة هذا الحكم المتنازع فيه وهو

النيـة، لا على أن هـذا الدليل هو علة ذلك الحكم وأنه هو المثبت له وإنما كان منبها على هـذا الدليل الذي كان قائما بالوضوء وهو العلة التي هي الطهارة، ولكـن لـم يتنبـه له حتى نزل التيمـم معللا به فنبه إليه فحق العمل به من جهة أنه من باب الاستدلال على الشيء بنظيره الذي يشعر بثبوته.

وهذا بين (فإن اثبات الشرع) هذا (الحكم) الذي هو النية (في التيمم على وفق العلة) الجامعة بينه وبين الوضوء وهي الطهارة أمر (يشهد لكونه) أي كـون هـذا الإثبات (ملحوظا) للشارع (بعين الاعتبار) وعليه يصح التعليل به في الوضوء أيضا.

قال المصنف في شفاء الغليل: " وإثبات الحكم في التيمم مع وجود العلة على وفقها يشهد لكونه ملحوظا، فيرجع النظر إلى الاستدلال بحكم التيمم على ملاحظة العلة، بعد ثبوت كون ذلك الوصف علة بدلالة أخرى سابقة، فإن لم يكن لم يتصور ذلك".

هذا إن كان التيمم وحده هو دليل هذه العلة.

(و) أما (إن كان لـ)ـهذه (العلة دليل آخر سوى التيمم فـ)ـإنه (لا يكـون التيمم وحده دليلا لعلة) هذا الحكم في (الوضوء) الذي هو (السابق) من حيث الورود، وشرعه عبادة والتفصيل في ذلك هو: أنه لابد أن يعتقد لافتقار الوضوء إلى النية دلالة سوى التيمم؛ فتعتضد تلك الدلالة، بدلالة أخرى؛ والدلالات قد تتلاحق. وإن لـم يعهد للنية في الوضوء مستند سواه، كان ذلك محالا: إذ يؤدى الحكم بثبوت وجوب النية قبل ورود التيمم، إلى القول بوجوب النية من غير دليل. فإذا اعتقدنا عليه دليلا: لم يمتنع الاستدلال بالتيمم أيضا عليه".

والفرق بين الاستدلال والتعليل هو أن الاستدلال لا يستلزم وجود المدلول ولا يوجب وجوده، بل قد يكون المدلول قائما بذاته مستقلا، ثم إن

الناظر قد يجد ما يدل عليه، وقد يتأخر هذا الدال عليه من حيث وجوده ألا ترى أن المرض قد يقوم بالجسد ثم بعد يكتشف ما يدل عليه وقد يكون هذا الدليل متأخرا عنه، والفعل كالسرقة مثلا قد يحصل وجوده، ثم يكتشف من بعد وجوده ما يدل على حصوله ووقوعه، فيستدل به عليه. هذا حال الاستدلال.

أما التعليل فإنه ليس كذلك لأن العلة موجدة للمعلول او موجود عندها، فلا يمكن أن تتأخر عنه. نعم في مسألة الوضوء هذه قد يتخلص من مسلك التعليل ويصار إلى مسلك الاستدلال بأن يقال التيمم ليس هو الذي أوجد الحكم المذكور في الوضوء، وإنما نبه على علة كانت في الوضوء قائمة وهي الطهارة، فكانت هي موجب هذا الحكم وهو النية، فالدليل هو ذلك المناط الذي هو الطهارة وهو موجود قبل نزول التيمم، والتيمم إنما نبه عليه بعد وروده.

هذا ما تيسر ذكره في شأن هذا الشرط الثاني هنا.

الشرط (الثالث) هو وحدة الحكم ويتحقق ذلك بـ(أن لا يفارق) ويخالف (حكم الفرع حكم الأصل لا في جنسه) وهو الاثبات او النفي وكذلك عين الحكم، وجنسه، وهذا يعين بحسب القصد من القياس.

مثال ما فيه هذه الوحدة قياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على شرب الخمر في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب، فإن دقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته (و) أن (لا) يفارقه كذلك (في زيادة) في الرتبة كالوجوب مع الندب فإنه إن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه لحكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه أو يدل على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟ (و) كذلك يشترط أ(لا) يفارقه في (نقصان) في الرتبة أيضا، فإنه إذا كان أنقص كان إثباته في الأصل يدل على اعتبارها بصفة

الكمال فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان بل يمنع ذلك، وإنما يجب أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل في ما يقصد تحصيله بقياسه عليه من حكمة ليتأدى به ما يتأدى بالحكم الذي في الأصل من فعل أو كف.

فإن كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل فسد القياس وذلك أمر بين (فإن القياس عبارة عن تعدية) أي نقل (حكم من محل إلى محل) آخر (فكيف يختلف) ويتباين (بـ)ـسبب (التعدية) والنقل وهو هو. ثم إنه إذا ثبت في الفرع حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية بل هو ابتداء حكم.

(و)إذا عرف هذا أدرك به أنه (ليس من شكل القياس) المعتبر (قول القائل) وهو الفقيه المالكي في السلم: (بلغ رأس المال) وهو أحد العوضين في هذا العقد (أقصى مراتب) حكم (الأعيان) وهو وجوب التقديم (فليبلغ بـ)ـالعوض الثاني وهو (المسلم فيه أقصى مراتب) حكم (الديون) وهو وجوب التأخير (قياسا لأحد العوضين) وهو الدين (على الآخر) الذي هو رأس المال وإنما لم يكن هذا من شكل القياس (لأن هذا) القياس (إلحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه)؛ إذ حكم الأصل هو وجوب التقديم وحكم الفرع وجوب التأخير وهذا ظاهر التناقض.

وفي هذا رد على المالكية في قياسهم هذا الذي جعلوه من أدلة منع السلم الحالّ.

وفي هذا القياس قال الأبياري: "وقد تنازع الأصوليون في صحة قياسٍ نذكره، ونتكلم عليه، وهو أن أصحابنا قالوا: لا يكون عوض السلم إلا نقدًا، لكن جوزوا التأخير اليسير بشرطٍ، كاليوم واليومين، وجوزوا التأخير الكثير بغير شرط. ومنع الشافعي ذلك، وقال: لابد من القبض في المجلس، وجوز السلم الحال. والصحيح من مذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ منع السلم الحال. وعلل

ذلك الأصحاب بأن قالوا: بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب الديون، قياسًا لأحد العوضين على الآخر. وهذا إنما يستقيم على قول من لم يجوز في رأس المال التأخير اليسير"[1].

نعم هذا حال هذا القياس وما تقرر في حقه، لكن الأبياري أبدى مسلكا تقريبيا فيه توجيه لرأي المالكية هذا قائلا: "ولكن طريق التقريب في ذلك أن يقال: أحد العوضين يوجب أن يشرع على وجه يتوقف عليه مصلحة العقد، قياسًا على العوض الآخر.

وتقريره هو: أن السلم شرع لدفع الحاجة عن المسلم إليه، فإنه بيع محاويج، وإنما تتم المصلحة فيه، بأن يتعجل قبل العوض، إذ به يحصل مقصوده من الثمن، ويتأخر قبض المسلم فيه. فإنه لو كان حاضرًا عنده، كان موسرًا به، فلم تدعه ضرورة إلى المعاملة على ذمته.

وفيه أيضًا وجه آخر، وهو أن مقصود العقد لا يحصل إلا بالاسترخاص، إذ المسلم لو كان الذي يسلم فيه بسعره، كسعر المقبوض، لم يقدم عليه. وإنما يقدم عليه عند رجاء الاسترخاص، وذلك يستدعي ضرب أمد تتغير في مثله الأسواق. هذا هو الأمر الذي اعتمد عليه مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ولذلك قال: إن الأجل: نحو الخمسة عشر يومًا في البلد الواحد، وأما إذا أسلم إليه في بلد على أن يقبض المسلم إليه في غير بلده، فلا يفتقر مع ذلك لضرب أجل، ويتنزل اختلاف البلدان، منزلة اختلاف الأجل. فهذا وجه تحرير هذا الدليل"[2].

هذا بيان حال هذا القياس الذي كان حكم الفرع فيه على خلاف حكم الأصل وهو - كما تقدم ذكره - قياس فاسد. ومثل هذا -وهو فساد قياس فرع فيه زيد أو نقص عن الأصل- قياس صلاة الكسوف على الجمعة أو العيد.

---

(١) التحقيق والبيان (٣/ ٤٦٠).

(٢) التحقيق والبيان (٣/ ٤٦١).

قال ابن قدامه: "كذلك لو أثبت في الأصل حكما لم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان: فهو باطل لأنه ليس على صورة التعدية مثاله: قولهم في صلاة الكسوف يشرع فيها ركوع زائد لأنها صلاة شرعت لها الجماعة، فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات وهذا فاسد فإنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله".

هذا ما تيسر ذكره من بيان في شأن هذا الشرط الثالث.

الشرط (الرابع) هو (أن يكون الحكم) الذي يثبت (في الفرع مما ثبتت جملته بالنص) الذي ورد في بيان حكم الأصل المقيس عليه (وان لم يثبت تفصيله) بحيث يكون منصوصا عليه بنفسه، بل يكفي أن يكون دالا عليه بالإجمال، ثم إن القياس يبين تفصيله، ويكشف عن موضوعه (و)كون (هذا) شرطا هنا (ذكره أبو هاشم) الجبائي (وقال) في ذلك: القياس الشرعي إنما يجوز في تعيين ما ورد النص به على الجملة فيعرف بالقياس تفصيله فلا يجوز ابتداؤه بالقياس (لولا أن الشرع ورد بـ) إثبات (ميراث الجد) وشرع ذلك (جملة) في قوله تعالى "ولأبويه لكل واحد منهما السدس" وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "فما بقي فلأولى رجل ذكر" (لما نظرت الصحابة في) حكم (توريث الجد) إذا اجتمع (مع الإخوة) فكان نظرهم بعد ثبوت هذا الحكم نظرا في تعيين محل الحكم فقط، وهذه النازلة من النوازل التي اجتهد فيها الصحابة، وقد تقدم بيان ما قرروه فقهيا.

(وهذا) الذي ذكره أبو هاشم من هذا الشرط قد قال به الدبوسي أيضا. واشتراط هذا الشرط تصرف باطل (فاسد) جملة وتفصيلا، يدل على فساده ما عليه الصحابة في شأن القياس إذ لم يلتزموا فيه بهذا الشرط، وإنما قلنا بأنهم لم يلتزموا بهذا الشرط (لأنهم) قاسوا حين اهتدوا إلى الحكم بالوصف المخيل

المناسب، وبناء على ذلك (قاسوا) أي بعضهم (قول) القائل لزوجته (أنت على حرام على الظهار) فحكموا فيه بحكم الظهار (و) قاسه بعضهم على (الطلاق) فحكموا فيه بأنه طلاق (و) قاسه بعضهم على (اليمين) فحكموا في حقه بأنه يمين. نعم أجروا القياس في هذا اللفظ (ولم يكن قد ورد فيه) أي (حكم لا على) وجه (العموم ولا على) وجه (الخصوص) وقوله تعالى "لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم" إنما يدل على تحريم هذه الطيبات لا على حكم هذا التحريم إذا وقع.

خلاصه الكلام أن هذا الشرط باطل لا يلتفت إليه (بل) يطرح ويقرر أن الصواب هو أن (الحكم إذا ثبت في الأصل) المقيس عليه (بعلة تعدى) وانتقل إلى غير أصله (بتعدي) هذه (العلة) وانتقالها إلى ذلك الغير (كيفما كان) سواء قرر فيه حكم على وجه ما جملي أو لا.

هذا حال هذا الشرط وحكمه.

الشرط (الخامس) هو (أن لا يكون الفرع) مبينا حكمه (منصوصا عليه) معلوما حكمه بذلك النص (فإنه) لا يطلب بالقياس درك الحكم المعلوم (وإنما يطلب الحكم بقياس) يكون على (أصل آخر) ثبت فيه الحكم بالنص، ويكون ذلك (فيما لا نص) وارد (فيه). وأما ما ورد فيه نص بين حكمه فإنه لا حاجة في إثبات حكمه إلى القياس، ثم إنه إن أجري فيه القياس وكان مقتضاه على خلاف مفاد ذلك النص، كان ذلك ردا للنص بالقياس وهو باطل. وأما إن أجري فيه وكان على وفقه كان ذلك عبثا، إذ ما الذي أفاده هذا الدليل الثاني الذي هو هذا القياس؛ إذ بذلك يكون قد رجع حاصله الى قياس المنصوص على المنصوص كقياس البر على الشعير والدراهم على الدنانير في باب الربا ولم يكن أحدهما بأن يجعل أصلا والآخر فرعا بأولى من نقيضه.

(فإن قيل) إذا كان هذا الأمر هو ما ذكرتم (فلم قستم) يا معشر مشترطي هذا

الشرط (كفارة الظهار على كفارة القتل في) اشتراط (الرقبة المؤمنة) في الظهار. (و)الرقبة في (الظهار) حكمها معروف (أيضا) بالنص (منصوص عليه، واسم الرقبة) الوارد التكفير بها فيه مطلقا، وبذلك (يشمل) الرقبة (الكافرة) وأنتم قد قلتم بتقييدها بالإيمان قياسا على الرقبة الوارد التكفير بها في القتل الخطأ. (قلنا) جوابا عن هذا: إن (اسم الرقبة) لا يمنع هذا القياس لأنه (ليس نصا في إجزاء الكافرة) بحيث يكون قد أفاد ذلك على وجه القطع والجزم (لكنه ظاهر فيه) أي في هذا الإجزاء فقط (كما) هو ظاهر (في) إجزاء الرقبة (المعيبة) وهي التي بها عيب كالعمى والعرج، ومن المعلوم أن المعيبة لا تجزئ في الكفارة (و) لما كان أمر دلالة هذا اللفظ على الرقبة الكافرة هو هذا، وقع الالتفات إلى (علة اشتراط الإيمان في) الرقبة التي تكون (كفارة القتل) فوجد أنها كونها كفارة فـ(عرفتنا) وجوب (تخصيص) لفظ (عموم) الرقبة واطلاقها في (آية الظهار) هذه، (فخرج) بذلك (عن أن يكون إجزاء) الرقبة (الكافرة) في كفارة الظهار حكما (منصوصا عليه) وفي هذا القول تقديم وتأخير، فاصله: فخرج إجزاء الكافرة عن أن يكون منصوصا عليه (فطلبنا) معرفة (حكمه بـ)ـدليل (القياس لـ)ـأجل (ذلك) وبهذا يتحصل أن هذا القياس لم يجر في محل منصوص على حكمه.

وقد أورد المصنف في شفاء الغليل القول البياني لإظهار أن هذه الأمثلة وغيرها ليست مما أعمل فيه القياس في محل النص فقال: " فإن قال قائل: الرقبة منصوص عليها في كفارة الظهار، وكفارة القتل. واستعمال النصين من غير قياس ممكن. فلم قستم أحدهما على الآخر. وكذلك تكلمتم في المحدود في القذف بالقياس في رد شهادته بقذفه تعدية من حد الزنى، وأنه حد كبيرة فلا يوجب الرد. والرد منصوص عليه. وكذلك الإطعام من غير قيد التمليك منصوص عليه. فعديتم التمليك إليه من الكسوة والزكاة. وكذلك قستم القتل العمد على الخطأ في إيجاب الدية وكل واحد منهما منصوص عليه. وقستم المسلم المقتول في

دار الحرب قبل الهجرة، على المقتول بعد الهجرة. وكل واحد منصوص عليه، إلى أمثال كثيرة. قلنا: ظن المخالف أننا في هذه المسائل تعرضنا لحكم النص وغيرناه. وهيهات، فلم نتعرض للنص فيما هو نص فيه، بل تعرضنا له فيما هو عام فيه. وذلك جائز في الأصل والفرع جميعا. أما طرف الأصل، فما سبق في مسائل الإيماء في الركن الأول من الكتاب. وأما طرف الفرع، فنتخذ التحرير في الكفارة مثلا، ونقول: قوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: "فتحرير رقبة" ليس نصا في أن الإيمان لا يشرط، ولكنه يشعر به بعموم الصيغة. ونحن غيرناه بالقياس، وحملنا الرقبة المطلقة على الرقبة المسلمة بطريق التخصيص، كما حملوا الكافر المطلق في حديث "قتل المسلم بالذمي" على الكافر الحربي. وحملنا السارق المطلق على السارق للنصاب. وحملوا ذوي القربى - في آية الغنائم - على الفقراء منهم بطريق التخصيص وذلك ممتنع. فإن قيل: الإيمان زيادة في وصف الواجب، والزيادة في الوصف كالزيادة في القدر. فكما امتنع في إطعام ستين مسكينا وصوم ستين زيادة في القدر المنصوص بالقياس، فكذلك لا تجوز الزيادة في الوصف. قلنا: لو ورد الإطعام مطلقا في موضع، ومقيدا بالعدد في موضع - فيجوز أن يجعل المطلق مقيدا بذلك العدد إذا فهمنا العلة في التبليغ إلى ذلك المبلغ. فأما إذا نصف على قدرين متفاوتين متعددين في المحلين، فلا نقيس أحدهما على الآخر لأن التقدير نص، فلا تطلق الأربعون لإرادة الستين، ويجوز أن تطلق الرقابة ويراد المؤمنة على الخصوص، اكتفاء بالتنبيه على أصل الإيجاب، واعتراضا على التفصيل، واكتفاء بما جرى من التعرض له من غير ذلك الموضع بالوقوف على علته. فقد يقول الفقيه في مساق كلامه: الزنا يثبت بأربعة شهود، ولا يتعرض في الحال للعدالة، وهو يريد الشهود العدول، إذ لم تكن الصفات من مقصود كلامه، بل غرضه التنبيه على العدد، فيقتصر عليه، فلا يتعلق بعمومه، حتى لا ينسب إلى مخالفة الشرع. ولكن يقال: إذا عرفت الشهادة مقيدة بالعدالة شرعا في مواضع،

فإطلاق الفقيه اسم الشهادة محتمل للمقيد بذلك القيد. فكذلك مطلق الرقبة في هذا الموضع محتمل للمقيد بقيد الإيمان المعلوم وجوبه في الشرع. فإذا احتمل هذا لم يكن نصا، فيجوز من يقدم القياس عليه. وهذا هو الجواب على سائر الأمثلة. فإنا إنما نثبت ما سكت النص عنه كالإيمان مثلا فلم يتعرض لنفيه، ولا لإثباته، بل ظاهر الكلام مشعر بالاكتفاء دونه ومحتمل للإيجاز والاقتصار على الأصل، دون الاعتناء بالتفصيل. فلم يكن إثباته بالقياس تعرضا بتغيير ما هو نص فيه. بل هو تعرض لتخصيص ما هو فيه عام وهو بين واضح".

هذا هو حال هذا الشرط، والمصنف قرر في حقه الحسم والقطع حيث صرح أنه لا يجوز إجراء القياس في محل ثبت فيه حكمه بإطلاق وأن ما ذكر من أن بعض المواضع قد خولف فيه هذا الشرط ليس كذلك، بل إن ذلك ما هو إلا تخييل ووهم. لكن الزركشي قد ذكر أنه يجوز لتجربة النظر. وذكر الإمام في المحصول أنه يجوز إذا كان مطابقا للنص عند الأكثرين. ثم قال: لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز.

هذا منتهى القول في هذا الشرط وهو آخر ما ذكره المصنف من شروط هذا الركن الذي هو الفرع. وقد زاد بعضهم شروطا أخرى منها:

أ- أن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس ليتأدى به مثل ما يتأدى بالحكم في الأصل، فإن كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل فسد القياس.

ب- أن يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس. هذا إن جوزنا تخصيص العلة، فإن لم نجوزه لم يكن هذا شرطا في الفرع الذي يقاس، بل الفرع الذي يثبت فيه الحكم يقتضي القياس[1].

وبهذا انتهى الكلام على شروط هذا الركن الثاني الذي هو الفرع.

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١٣٧).

(الركن الثالث الحكم)

يعني أن هذا الذي نسوق الكلام في بيان شروطه هو (الركن الثالث) وهذا الركن الثالث هو (الحكم) الذي هو إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر. والمراد بالحكم هنا الحكم المطلوب إثباته في الفرع بعد تحقق ثبوته في الأصل.

(و) هذا الركن (شرطه) هو (أن يكون حكما شرعيا) موضوعا بالشرع (لم يتعبد)نا الله تعالى (فيه بالعلم) وإنما تعبدنا الله سبحانه فيه بالعمل. وإنما اشترط هذا الشرط ليخرج الحكم العقلي واللغوي، فإنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما لا يمكن أن يكون ذلك القياس قياسا شرعيا، بل عقليا ولغويا، وكلامنا في القياس الشرعي. هذا ما تقرر في شأن هذا الشرط.

وتوضيح هذا (وبيانه) يتحقق (بـ) سوق (مسائل) خمس وكشف الغطاء عنها، فلنصر إلى إيرادها قائلين:

المسألة الأولى منها:

هي ما عبر عنها المصنف بقوله

(مسألة: الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبت بالقياس)

يعني أن هذه المسألة هي مسألة يبين فيها أن (الحكم العقلي) وهو ما قضى العقل بثبوته أو انتفائه (و)أن (الاسم) يعني اللفظ (اللغوي) لا يثبت أي منهما (بالقياس) فالحكم العقلي لا يثبت بقياسه على حكم عقلي آخر ولا على غيره، واللفظ لا يثبت لمسمى ما بقياسه على لفظ آخر قد يشاركه في جامع ما بينهما، وكذلك لا يثبت بقياسه على غيره (فـ)ـعلى سبيل المثال (لا يجوز إثبات اسم الخمر) مثلا (للنبيذ) بجامع كون كل واحد منهما يخمر العقل ويستره (و) لا يجوز كذلك إثبات لفظ (الزنا لـ)ـلفظ (اللواط) وإن كان تجمعهما صفة كونهما إيلاج فرج في فرج محرم (و) لا إثبات لفظ (السرقة للنبش) وإن جمع بينهما أنهما أخذ مال من حرز مثله (و) لا إثبات لفظ (الخليط) وهو المعاشر (للجار) وإن كان يجمعهما حصول المعاشرة والاجتماع في المكان ولا إطلاق أي من هذه الألفاظ على الآخر (بالقياس) الذي تقدم وجهه وإنما لم يجز هذا الإثبات والإطلاق (لأن) اللسان العربي قد بني على تسمية كل مسمى له معنى مخصوص به معين باسم يخصه فـ(ـالعرب تسمي) مثلا (الخمر إذا حمضت) بفتح الميم وضمها أي صارت حامضة تحذو اللسان (خلا لـ)ـأجل (حموضته و)تقصر هذا اللفظ عليه فـ (لا تجريه) من حيث إطلاقه (في كل حامض) بل قد تطلق على حامض آخر اسما يختص به نحو النحيل والخِضراف والإخريط والرمت والقضة والقلاح والذعل والطرفاء ونحو ذلك؛ فهذا كله به حموضة ولكن كل واحد مما ذكر له اسم يختص به. (و) كما يجري هذا في الخل يجري في غيره من الألفاظ

فإن العرب (تسمي الفرس أدهم لسواده) يعني لكونه أسود اللون (و) تقصره عليه فـ(لا تجريه) من حيث إطلاقه (في كل) شيء (أسود) حيوانا كان أو غيره (و) هكذا أيضا (تسمي القطع) إذا كان (في الأنف جدعا و) تقصر هذا اللفظ فـ(لا تطرده) مستعملة له (في غيره) من ضروب القطع كقطع اليد أو الرجل أو الرأس مثلا.

(وهذه المسألة) وهي مسألة القياس في اللغة (قد قدمنا) ذكر(ها) في مجرى الكلام على "الأسماء اللغوية هل تثبت قياسا؟" (فلا نعيدها) لعدم الحاجة إلى ذلك، ففي ما ذكرناه هناك في شأنها كفاية وغنيه (و)هذا الذي ذكر في شأن اللغة من أنها لا تثبت قياسا هو (كذلك) الذي ينبغي قوله في حق الحكم العقلي وهو أنه لا يثبت بالقياس، وبناء على ذلك (لا يعرف كون) الشخص (المكره) بكسر الراء (قاتلا و) لا (الشاهد) على القتل الرائي له (قاتلا، و) لا (الشريك) في القتل المعين على ارتكابه (قاتلا بالقياس) قياس من ذكر من المكره والشاهد والشريك على القاتل الحقيقي وهو المباشر للقتل وبإلحاقهم به في صفة القاتل حقيقة القائمة به (بل يتعرف) ويعلم (حد القتل) وحقيقته (بالبحث العقلي) وذلك يتحقق بأن ينظر في ماهية القتل الشرعية، فمن انطبقت على فعله من هؤلاء حقيقة القتل حكم عليه بأنه قاتل، وبناء على هذا يقتص منه ويحد، والمعول عليه في حقيقة القتل هنا الحقيقة الشرعية لأن ما تعلق به الطلب فيه هو الحكم الشرعي.

(و)مثل هذا يقرر (كذلك) في (غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج) الذي يكون عن تلك الماشية كما هو غاصب لها أو لا؟ الحكم في ذلك لا يتوصل إليه بالقياس، وإنما يتوصل إليه بالنظر في حقيقة الغاصب، فما أفاده ذلك يصار إلى الحكم به.

(و)مثل هذا الغاصب في هذا الشأن (المستولي على العقار) الغاصب له فإنه قد يقال في حقه أيضا (هل هو غاصب للغلة) غلة هذا العقار أو لا؟ ثم يجاب عن ذلك بما تقتضيه حقيقة الغاصب وحده شرعا فما استفيد من ذلك يقضى به.

وأما ما قرره الفقهاء في هذا الشأن فهو أنه "إن كانت الغلة ولادة كنتاج البهائم وولد الأمة فيردها الغاصب مع الأم باتفاق. وإن وطئ الجارية فعليه الحد وولده منها رقيق للمغصوب منه.

وأما إن كانت غير ذلك ففيها خمسة أقوال: قيل: يردها مطلقا لتعديه وفاقا للشافعي. وقيل: لا يردها مطلقا لأنها في مقابلة الضمان الذي عليه. وقيل: يردها في الأصول والعقار لأنه مأمون ولا يتحقق الضمان فيه دون الحيوان وشبهه مما يتحقق فيه الضمان. وقيل: يردها إن انتفع بها ولا يردها إن عطلها وفاقا لأبي حنيفة وقيل: يردها إنْ غصب المنافع خاصة ولا يردها إن غصب المنافع والرقاب"[1].

وهكذا حكم كل ما جرى مجرى هذا الذي مثل به هنا (فـ)ـكل (هذه) المباحث التي سيقت في إثبات أحكام هذه الجزئيات هي مباحث (عقلية) تدرك و(تعرف بـ)ـما هو مبين في (صناعة الحد) من استحضار ما تركبت منه حقيقة المحدود من جنس وفصل ونحوهما. ثم إذا تعلق الطلب بمعرفة هذا الضرب من الأحكام حكم بمقتضى الحدود التي تعلقت بها تلك الأحكام، فما اقتضاه ذلك صير إليه فقضي به؛ فمثلا يحدد الخمر ثم يقضى بما يكون عن ذلك الحد من حكم، وهكذا الحكم أيضا في شأن الزنا، والسرقة، والخليط، والقاتل، والغاصب؛ فكل هذه الألفاظ حدودها هي التي تحكم فيما تجري

(١) القوانين الفقهية (ص: ٥٤٤).

عليه أحكامها فما اندرج تحتها ساواها في الحكم، وما كان على خلاف ذلك فإنه لا يدرج تحتها في بناء الحكم فيه.

(نعم) يمكن من وجه آخر أن يجري القياس في هذه الجزئيات وما ماثلها إذ (يجوز أن يقال) في هذا الشأن: (ألحق الشرع الشريك) في القتل (بالمنفرد بالقتل) وصيره مثله (حكما) تمييز محول عن المجرور أي في الحكم؛ فيكون أصل الكلام ألحق الشرع الشريك في الحكم في حال القتل بالمنفرد، ولو كانت هذه الشراكة متحققة بالدلالة على الشخص المقتول مع علم هذا الدال عليه بأن الغرض من طلبه هو قتله بل قد تكون هذه الشراكة حاصلة بترك إخفائه وستره مع القدرة على ذلك، وإذا كان الشرع قد ألحق هذا الشريك بالقاتل المباشر للقتل (ف)ـإننا (نقيس عليه الشريك في القطع) لعضو من أعضاء معصوم الدم فنجعل هذا الشريك كهذا القاطع في الحكم (و)كما ألحق الشريك بالقاتل (ألحق) كذلك (المكره) -بكسر الراء- يعني المكره غيره على القتل (بـ)ـذلك (القاتل) المباشر للقتل فسوى بينهما في الحكم؛ فعد كل واحد منهما قاتلا.

وإذا تقرر ذلك في حق هذا المكره (فـ)ـإننا (نقيس عليه الشاهد إذا رجع) عن شهادته التي ترتب عنها إزهاق نفس معصومة بغير حق (وذلك) الذي قرر هنا ونحوه هو (إلحاق من ليس قاتلا) بالفعل (بالقاتل) الحقيقي المباشر للقتل (في الحكم) وقياسه عليه تبعا لما قرره الشارع في هذا المقام من إلحاق من هو في حكم الفاعل شرعا بمن هو الفاعل على وجه الحقيقة؛ وهو المباشر للفعل.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الأولى هنا.

المسألة الثانية

(مسألة: ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس)

يعني أن هذه المسألة الثانية هي (مسألة) رسمت وعقدت لبيان أن (ما) من التكاليف الشرعية قد (تعبد فيه) أي تعبد الله تعالى الخلق فيه (بالعلم) به لا بالعمل (لا يجوز إثباته بالقياس) إذ الأمور العلمية لا تثبت بالأدلة الظنية، وإنما تثبت بالبراهين القاطعة التي تفيد العلم. فمن سعى لأن يثبت أمرا علميا بدليل ظني كان تصرفه هذا باطلا، إذ لا يظفر من ذلك بطائل يمكنه من درك غرضه.

وهذا مما يجري حكمه على من يريد إثبات أصل ويدرجه في الأصول الشرعية قياسا على أصل تقرر ثبوته، وذلك (كمن يريد إثبات) كون (خبر الواحد) دليلا شرعيا (بالقياس على قبول) الشارع (الشهادة) وجعله إياها دليلا يقضى به في بناء الأحكام ويلزم القضاة بالعمل بها. وهذا ليس سوى مثال في هذا المقام إذ خبر الواحد كونه دليلا شرعيا ثابت بالأدلة الشرعية القاضية في حقه بذلك.

وعلى الجملة كل ما يتوقف ثبوته على القطع والجزم لا يحكّم فيه القياس (ولذلك أورد في) مجرى سوق (مثال هذا الباب إثبات) عبادة جديدة كوجوب (صلاة سادسة، أو) وجوب (صوم شوال) فقرر في ذلك (أنه لا يثبت) شيء منه ونحوه (بالقياس) وإنما قرر فيه ما ذكر (لأن مثل هذه الأصول) التي بها قيام الدين ووجوده (ينبغي) أي يجب (أن تكون معلومة) ثابتة بالأدلة التي تفيد العلم، لا ظنية لا تفيد إلا الظن.

هذا ما أثمره النظر في هذا الشأن (و)لكن (هذا) القول (فيه نظر) لأنه قد يقدح في اشتراط القطع في ثبوت فعل عبادي ما (إذ يمكن أن يقال) في هذا

الشأن: (إن الوتر صلاة سادسة) باعتبار الصلوات الخمس المفروضة (وقد وقع الخلاف في وجوبها) فقد ذهب إلى أنها واجبة الأحناف على خلف بينهم في ذلك، والجمهور على خلاف قولهم هذا.

قال في المغني: " الوتر غير واجب وبهذا قال مالك، والشافعي، وقال أبو بكر: وهو واجب. وبه قال أبو حنيفة".

قال المرغيناني: " الوتر واجب عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وقالا سنة " لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له. ولأبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: " إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر " أمر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالإجماع، وإنما لا يكفر جاحده لأن وجوبه ثبت بالسنة وهو المعني بما روي عنه أنه سنة وهو يؤدى في وقت العشاء فاكتفي بأذانه وإقامته"[1].

وإذا كان قد حصل في شأن هذه الصلاة التي هي الوتر الخلاف في فرضيتها (فلم) قيل إنه (يشترط أن تكون) الصلاة (السادسة معلومة الوجوب) يعني: وجوبها معلوم (على) وجه (القطع) والجزم، لأن هذا الذي حصل في حق هذه الصلاة يدل على خلاف هذا الذي ذكر من وجوب هذا القطع وإذا ثبت هذا علم به أن عدم صحة هذا القياس ليس سببه هو ما ذكر من وجوب هذا القطع (بل سبب بطلان هذا القياس) وموجب فساده هو (علمنا ببطلانه) في هذا المحل الذي هو إثبات عبادة جديدة، وعلمنا هذا ثابت على قطع (لأنه لو وجب صوم شوال و) كذلك لو وجبت (صلاة سادسة لكانت) هذه العبادة صوما كانت أو صلاة مما نقل بطريق التواتر إذ (العادة تحيل) وتمنع (أن لا يتواتر) ما هذا حاله في الشرع وشعائر الدين. هذا هو سبب علمنا ببطلان هذا

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٦٦).

القياس (أو) قد نكون على علم بحصول هذا البطلان (لأنا لا نجد أصلا) نلحق به ما ذكر من هذه العبادة و(نقيسه عليه) بجامع ما بينهما (فإنه لا يمكن قياس شوال على رمضان إذ) لا يوجد جامع يكون معنى يعتمد عليه في ذلك فإنه (لم يثبت لنا، أو وجوب صوم رمضان) قد شرع (لأنه) أي رمضان (شهر من الشهور، أو) لأنه (وقت من الأوقات أو) أن ذلك قد شرع في حقه (لوصف) ما (يشاركه فيه) شهر (شوال) ككونه شهرا من الشهور القمرية مثلا (حتى يقاس عليه) ويلحق به في هذا الحكم الذي هو وجوب الصوم.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الثانية

المسألة الثالثة:

(مسألة) النفي الأصلي هل يعرف ثبوته بالقياس أو لا؟

هذا هو مضمون هذه المسألة.

وأما الحكم الأصولي الذي تقرر في ذلك فإن الذي يساق فيه هو أنه قد تقابلت آراء النظار الأصوليون في ذلك و(اختلفوا في) هذا الأمر وهو (أن النفي الأصلي) الثابت بالعقل (هل يعرف بالقياس) أو لا؟ (وأعني بالنفي الأصلي) البراءة الأصلية وهي (البقاء) للحكم في شيء ما معين (على ما كان) عليه من إباحة (قبل ورود الشرع) ونزوله بحكم شرعي يكون هو المحكم في ذلك الشيء سواء وافق الحكم الأصلي الذي هو النفي الأصلي في ذلك أو خالفه فرفعه.

هذا هو المعنى المراد بالنفي الأصلي.

وأما ثبوته بالقياس فقد سبق ذكر أن النظار الأصوليين اختلفوا في ذلك، وقد تجلى خلفهم هذا في مذاهب:

أ- أنه يجوز إثبات النفي الأصلي بالقياس.

ب- أنه يمنع إثباته بالقياس.

(و)أما المذهب الثالث في ذلك - وهو (المختار) عندنا- فهو (أنه يجري فيه قياس الدلالة) الآتي بيانه (لا قياس العلة) وهو الجمع بين المقيس والمقيس عليه بالعلة الجامعة بينهما. هذا ما نرى أنه المختار هنا.

وإذ قد بينا مذهبنا المختار هنا فلنعرج على بيان معنى قياس الدلالة فنقول:

(و)أما (قياس الدلالة) فمعناه هو (أن يستدل بـ)ـثبوت (انتفاء الحكم عن الشيء على) ثبوت (انتفائه عن مثله) وعرفه الرازي بأنه هو: " أن يستدل بعدم آثار الشيء وعدم خواصه على عدمه". ومعنى التعريفين في الجملة واحد (و)إذا حصل الاستدلال بهذا القياس على ثبوت هذا الحكم الثابت بالنفي الأصلي فإنه (يكون ذلك) عضد دليل بدليل و(ضم دليل إلى دليل) فالمضموم هو هذا القياس، والدليل المضموم إليه هو هذا النفي وإنما قلنا: إن ذلك لا يكون إلا من باب عضد دليل بدليل وضم دليل إلى دليل إذ ليس لإجراء هذا القياس في محل هذا الحكم وبنائه فائدة سوى هذا العضد والضم (وإلا فـ)ـإن هذا الحكم ثابت قبل حصول ما يقضي به هذا القياس من الثبوت له إذ (هو باستصحاب موجب العقل) ومقتضاه (النافي للأحكام) الشرعية في حق كل شيء (قبل ورود الشرع) والبعثة النبوية هو حكم(مستغن عن الاستدلال) لإثباته (بالنظر) وإعمال الأدلة في حقه.

هذا هو حال قياس الدلالة في هذا المقام وبيانه، وأنه يصح جريانه في هذا الموضع.

(أما قياس العلة فـ)ـإنه (لا يجري) في هذا المقام -وهو ما قضي فيه بالنفي الأصلي- وإنما قلنا يتحقق أنه لا يمكن أن يجري فيه (لأن) إيجاب عبادة معينة لا سبيل إلى معرفة علته وموجبه، لأن ذلك حكم توقيفي لا يحصل من جهة النص الشرعي فـ(الصلاة السادسة وصوم شوال) مثلا (انتفى وجوبهما) وامتنع كونهما من العبادة المفروضة (لأنه لا موجب لـ)ـوجوبـ(ـهما) فبقي كل واحد منهما (كما كان قبل ورود الشرع) ونزول الأحكام (وليس ذلك) الحكم الذي هو هذا النفي (حكما حادثا) بوضع الشارع له (سمعيا) ثبت بدليل سمعي كنص القرآن أو نص الحديث (حتى تطلب له علة شرعية) تكون مناطه، إن كان معقول المعنى، (بل ليس ذلك) الحكم الذي هو هذا النفي (من

أحكام الشرع) أصلا (بل هو نفي) لوجود حكم (الشرع) في محله (و)بذلك فإن هذا الحكم (لا علة له) ولا مناط هو متعلقه لأنه عدم، وما هو عدم لا حدوث فيه، وما لا حدوث فيه لا تتطرق إليه العلة، ولا تكون له و(إنما) تكون (العلة لما يتجدد) فقام به الحدوث (فحدوث العالم) مثلا (له سبب) وجد عنده (و) ذلك السبب (هو إراده الصانع) يعني الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (أما عدمه) أي العالم (في الأزل فـ) إنه -يعني فإن عدمه- (لم تكن له علة) عدم عندها (اذ لو أحيل على إرادة الله تعالى) وهي لا يكون عنها إلا الإيجاد (لوجب أن ينقلب موجودا) نعم لا تكون له علة (لو قدرنا) وفرضنا (عدم) وجود (المريد والإرادة) هذا في طرف العدم (كما أن الارادة لو قدر انتفاؤها) وعدمه (لانتفى وجود العالم في وقت حدوثه) وخلقه.

خلاصة القول أن هذا الانتفاء ليس حكما شرعيا وإنما هو حكم عقلي (فإذا لم يكن) هذا (الانتفاء الأصلي حكما شرعيا على) وجه (التحقيق) وواقع الأمر فإنه (لم يثبت بعلة سمعية) وإذا كان غير ثابت بهذه العلة فإنه لا يجري في قياس العلة.

هذا ما يتعلق بالنفي الأصلي، وبيان أنه لا يجري فيه القياس وأنه ليس حكما ثابتا بالشرع (أما النفي الطارئ) للحكم بعد ثبوته، وذلك (كبراءة الذمة) وخلوها (عن الديْن) بعد تقرره فيها بوجود سببه (فهو حكم شرعي) لأنه يحصل بالسبب الشرعي الموضوع له وهذا الحكم باعتباره حكما شرعيا (يفتقر إلى العلة) التي يتعلق بها، وإذا كان كذلك (فـ) إنه (يجري فيه قياس العلة) ويصح اعماله فيه إذا عقلت علته.

هذا ما قرره المصنف في شأن جريان القياس في هذا الأصل الذي هو النفي الأصلي.

وقد قرر فيه الرازي رأيه على نحو من هذا فقال: "اختلفوا في النفي الأصلي: هل يمكن التوصل إليه بالقياس أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه، والحق أنه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة، أما قياس الدلالة فهو أن يستدل بعدم آثار الشيء وعدم خواصه وعلى عدمه، وأما تعذر قياس العلة فلأن الانتفاء الأصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف يوجد بعد ذلك، ولقائل أن يقول: علة الشرع لا معنى لها إلا المعرف وتأخر الدليل عن المدلول جائز واعلم أن هذا الكلام يختص بالعدم فأما الإعدام فإنه حكم شرعي يجري فيه القياس".

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسالة الثالثة هنا.

المسألة الرابعة:

(مسألة: كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه)

يعني أن هذه المسألة هي المسألة الرابعة هنا، وأن هذه المسألة (مسألة) معقودة ومرسومة في بيان أن (كل حكم شرعي أمكن تعليله فـ)ـإن (القياس جار فيه) إن كان لمحله نظير ومثيل، ولم يكن من قضايا الأعيان.

هذه هي ترجمة هذه المسألة ومضمونها مجملا، وأما بيانه على وجه التفصيل فإنه يتحقق بأن يقال: اعلم أن (حكم الشرع) في كل محل ورد فيه حكم شرعي هو (نوعان) من حيث التكليف والوضع:

(أحدهما) هو (نفس الحكم) كالوجوب والتحريم والكراهة ونحو ذلك.

(والثاني) منهما هو (نصب) الشارع ووضعه (أسباب) ذلك (الحكم) التي يوجد عندها ويضبط بها محله، ويعرف وجود هذا الحكم عند وجودها لأنها مناطات له، وعلامات تدل عليه، وهذا يجري في كل حكم شرعي (فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع) لليد (على الزاني) المحصن راجع للرجم يعني في إيجاب الرجم على الزاني (و) على السارق راجع لقطع اليد (حكمان) شرعيان: (أحدهما) هو إيجاب الرجم في حق الزاني المحصن (والقطع) في حق السارق.

هذا هو الحكم الأول.

(و) أما الحكم (الآخر) فهو (نصب) الشارع (الزنا والسرقة) ووضعهما (سببا لوجوب الرجم) راجع للزنى (والقطع) راجع للسرقة.

والأول ثابت بخطاب التكليف والثاني ثابت بخطاب الوضع. وإذا جعل كلا الأمرين حكما شرعيا فإنه يصح تعليله، فالتكليفي يعلل بالوضعي والوضعي يعلل بالحكمة، وإذا عومل بذلك ووقع المضي على مقتضاه (فـ)ـإنه يجوز أن

(يقال: الجماع في نهار رمضان إنما نصب سببا للكفارة لعلة كذا -وهي انتهاك حرمة الصوم مثلا- فينصب الأكل في نهار رمضان سببا لهذه الكفارة لوجود هذه العلة فيه أيضا وإن لم يكن الأكل جماعا وقد يقال كذلك (وجب الرجم فيه) حال حصول (الزنا) من الشخص المحصن (لعلة كذا) كانتهاك العرض (وتلك العلة موجودة في اللواط) وإذ كانت كذلك (فـ) إننا (نجعله سببا) في هذا الحكم الذي هو الرجم (وإن كان لا يسمى زنا) ولا ينطلق عليه لفظه على وجه الحقيقة. وإنما صير إلى هذا الجعل لأن نصب الشيء موجبا للحكم قضية شرعية كما أن إثبات الحكم قضية شرعية. فإذا قال الشارع: حرمت عليكم الخمر، كان ذلك حكما على سبيل الابتداء. فيبحث عن علته، ويقال: بأي معنى حرم الخمر وكذلك إذا قال: اقطعوا السارق، فيقال: جعل السرقة سببا، فلأي علة جعلها موجبة للقطع. فيجوز أن نطلع على علته، ونجعل غير السرقة موجبا: لوجود العلة التي لأجلها جعلت السرقة موجبة.

(وأنكر أبو زيد الدبوسي) على ما تداولته ألسنة المتلقفين عنه، وجاحد (هذا النوع من التعليل) الذي هو تعليل السبب والعلة (وقال في ذلك) إن (الحكم يتبع السبب) الذي هو علته، فإذا وجد ذلك السبب وجد (دون حكمة السبب) فإنه لا يتبعها، إذ الأسباب لا تعلل ثم إن الحكمة ليست علة له (وإنما الحكمة ثمرة) الحكم ومقصوده (و)بذلك (ليست بعلة) له لأن الحكمة لا تحصل إلا بعد الفعل مرتبة عنه وما يحصل مرتبا عن الشيء لا يصلح علة له فإن العلة تتقدم على المعلول وتساوقه في الوجود أما التراخي فغير معقول. فإذا ذكر معنى الردع والزجر مثلا في قواعد العقوبات قالوا إن هذه حكمة العقوبة لا علتها، ومقتضى هذا هو أنه لا يجوز التعليل بالحكمة (فلا يجوز أن يقال) مثلا (جعل القتل سببا لـ) وجوب إيقاع (القصاص لـ)ـأجل (الزجر والردع) للخلق عن ارتكاب جرائم القتل (فينبغي) بناء على ذلك (أن يجب) إيقاع (القصاص على

شهود القصاص) فيه إضافة السبب للمسبب يعني الشهود الذين كانت شهادتهم سببا في إيقاع القصاص، ثم رجعوا بعد استيفاء القصاص، وإنما وجب إيقاع القصاص عليهم (لمسيس) وشدة (الحاجة إلى) تحصيل (الزجر) والردع عن كل سبب يترتب عليه القتل، نعم يجب إيقاع هذا القصاص على هؤلاء (وإن لم يتحقق القتل) المباشر بأيديهم إذا اعتبرت هذه الحكمة علة لهذا الحكم.

هذا ما نقل أن الدبوسي قال به.

(وهذا) القول قول (فاسد) باطل (و) الدليل على ثبوت هذا البطلان في حقه و(البرهان القاطع عليه) هو (أن هذا الحكم شرعي) و (أعني) بهذا الحكم (نصب) الشارع (الأسباب لإيجاب الأحكام) عند حصول هذه الأسباب، وإذا كان السبب منصوبا من الشارع كان حكما له وإذا كان حكما له (ف) إنه (يمكن أن تعقل علته) بالبحث عن باعث الشرع وداعيه في ذلك. والأصل في الأحكام الشرعية أن تكون معللة (و) كما يمكن أن تعقل علته يمكن كذلك (أن تتعدى) هذه العلة (إلى سبب آخر) فيلحق به في حكمه وهو كونه سببا شرعيا.

هذا هو البرهان على أنه يصح هذا التعليل وأن إنكاره فاسد، وهذا البرهان قاطع في إثبات هذا الجواز العقلي لما ذكر.

(فإن) أقر هؤلاء المنكرون لصحة هذا التعليل و(اعترفوا بإمكان) حصول (معرفة) هذه العلة في الأسباب باعتبار أنها من الأحكام الشرعية (و)اعترفوا كذلك بـ(ـإمكان تعديته) أي تعدية هذا الحكم الثابت بهذا السبب (ثم توقفوا عن) هذه (التعدية) إذ رأوا أنه لا يظهر لهم جواز ذلك ولا منعه (كانوا) في رأيهم هذا (متحكمين) أي قاضين بحكم لا دليل عليه ولا برهان (بـ) -بمعنى "في"- يعني في هذا الذي ذهبوا إليه من القول بـ(ـالفرق بين حكم) شرعي وهو هنا الحكم التكليفي (وحكم) شرعي آخر وهو الوضعي فصاروا (كمن يقول:

يجري القياس في حكم الضمان) و(لا) يجري (في القصاص) إذ لا يقاس المثقل على المحدد، ولا الأطراف على النفس (و)يجري في مسائل (البيع) وقد يمثل لذلك بالغرر الشديد، و(لا) يجري (في) مسائل (النكاح) ففرق بذلك بين الأحكام الشرعية في هذا الشأن وفصل بعضها عن بعض فيه تحكما، وهي في جريان هذا العمل فيها -وهو القياس- واحدة، فلا فرق بينها في ذلك.

هذا هو الجواب عما إذا توقف هؤلاء عن وقوع هذه التعدية بعد تسليمهم جواز ذلك وإمكانه.

(و) أما (إن ادعوا) جريان (الإحالة) والمنع في ذلك، فقالوا يستحيل أن يجري القياس في العلل والأسباب (فمن أين عرفوا) منع ذلك و(استحالته، أ)عرفوا ذلك (بضرورة) عقلية أو عادية (أو) بـ(ـنظر) وتأمل في أحوال هذا الموضوع حتى استبان لهم ذلك به.

فإن كانوا قد عرفوا ذلك بشيء مما ذكر فإنه لا مناص (ولا بد من) إظهاره و(بيانه) مكشوفا عنه الغطاء محررا، وما داموا لم يظهروا هذا الذي تمسكوا به في هذا الذي ادعوه فإنه يجب أن يقضى بعدم وجوده، ثم (كيف) يدعون امتناع ذلك واستحالته (ونحن نبين) جواز حصوله و(إمكانه بالأمثلة) الدالة على ذلك وقد سبق إيراد ذلك وسوقه دالا على هذا الذي ادعيناه.

(فإن قيل) إنه لا ينكر إمكان جريان القياس فيما ذكر من الأسباب بل هذا (الإمكان مسلم في) ما يقتضيه (العقل) ويحكم به (لكنه غير واقع) في الشرع (لأنه لا يلفى) فيه ولا يوجد (للأسباب علة مستقيمة) على قانون السبر جارية على وفق حكمه ملاءمة له (تتعدى) من سبب ما إلى ما سواه.

(فـ)ـإننا (نقول) مجيبين عن ذلك بجوابين أحدهما: هو أنه (الآن) بهذا الذي ذكر (ارتفع النزاع الأصولي) في هذه المسألة -مسألة جريان القياس في

الأسباب- وإنما قلنا بارتفاع هذا النزاع هنا (إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث) أي في المحل الذي (لا تعقل العلة) فيه (أو لا تتعدى) فيه كالمحال التي تكون فيها العلة قاصرة محصورة في محلها (وهم) بقولهم هذا (قد ساعدوا على جواز القياس) وصحته (حيث) أي في كل محل (أمكن معرفة العلة) فيه (و)أمكن (تعديتها) من أصلها إلى ما قد يكون فرعا له (فارتفع الخلاف) بيننا وبينهم في هذه المسألة. هذا هو الجواب الأول.

(الجواب الثاني) عن هذه الدعوى -وهي: إنكار جاريان التعليل المستقيم في الأسباب- هو (أنا نذكر إمكان) وقوع (القياس) وجريانه (في الأسباب) ماضين في إثبات ذلك (على منهجين) موصلين لذلك:

(المنهج الأول) منهما هو (ما) يعني المنهج والمسلك الذي (لقبناه) في مجرى الكلام على بيان صورة الاجتهاد في العلل وما ينحصر فيه ذلك، وسميناه هناك (بتنقيح المناط) وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم. هكذا عرفه المصنف.

ومن قصد تعريف التنقيح بذاته قال: هو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة.

ومضيا على مقتضى هذا المنهج (ف)إننا (نقول) في هذا الشأن الذي كلامنا فيه: إن (قياسنا) الشخص (اللائط) العامل عمل قوم لوط (والنباش) الذي ينزع الأكفان عن الموتى وهم في قبورهم (على الزاني) راجع إلى اللائط (و) على (السارق) راجع إلى النباش وإلحاق كل واحد منهما بما قيس عليه (مع الاعتراف) والإقرار (بخروج النباش واللائط عن) مدلول (اسم الزاني) راجع للائط (والسارق) راجع للنباش على طريقة اللف والنشر المشوش، (كقياسكم)

خبر "قوله إن قياسنا" فمعنى هذا القول أن قياسنا ما ذكر من اللائط على الزاني والنباش على السارق ما هو إلا (كقياسكم الأكل) في نهار رمضان (على الجماع) فيه (في) وجوب (كفارة الفطر) المرتبة عن ذلك (مع أن الأكل لا يسمى) في اللغة (وقاعا) بكسر الواو أي جماعا (و)لم يرد في الحديث إلا التنصيص على الجماع فـ(قد قال) ذلك (الأعرابي) المستفتي له عَلَيْهِ السَّلَامُ (واقعت) أهلي (في نهار رمضان) ولم يذكر الأكل ولا غيره مما ألحق بالجماع في هذا الحكم. فما القياس في هذه المسألة إلا كالقياس في تلك. وأنتم قلتم بأجمعكم في حق هذا الإفطار: إفطار كامل مقصود في نفسه فيوجب الكفارة قياسا على الجماع أما نحن فإننا نقول في شأن اللواط إنه إيلاج فرج في فرج محرم قطعا مشتهى طبعا في وجب الحد كالزنا. وفي شأن النبش أنه أخذ مال محترم من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع كالسارق، فما الفرق بين المسألتين؟

ولسنا ندعي أن الاعتراض لا يتوجه على هذه الأقيسة، ولكن كل قياس مستهدف لاعتراض المعترضين، وبهذا فإن نفي الاعتراض عن هذا القياس ليس هو الغرض وإنما الغرض إثبات أصل هذا القياس، وصورته.

(فإن قيل): إن هذا الذي ذكرتموه في شأن الكفارة (ليس قياسا) وهذا بين (فإنا نعرف بالبحث) في حال مسألة انتهاك حرمة الصوم هذه (أن الكفارة ليست كفارة الجماع) على وجه الخصوص (بل) هي (كفارة الإفطار) الذي حصل به انتهاك حرمة الصوم.

(قلنا) جوابا عن ذلك: هذا الذي قلتم به في حق الكفارة (و)بنيتم عليه حكمه هو (كذلك الرأي الذي نقول) به في حق ما ذكر من حد الزنا إذ (ليس) هذا (الحد) هو (حد الزنا) وحده على وجه الخصوص (بل) هو (حد إيلاج) أي إدخال (الفرج في الفرج المحرم قطعا) وجزما (المشتهى طبعا) وعادة.

(و) هذا الذي ذكرناه في شأن هذا الحد هو الذي نقول به (في القطع) فإنه ليس قطعا لليد لأجل السرقة وحدها على وجه الخصوص وإنما هو (قطع) يكون بسبب (أخذ مال محرز) أي موضوع في حرز مثله (و) هو (لا شبهة) ملك ولا غيرها للآخذ - اللام بدل عن الضمير - يعني لآخذه (فيه) فليس أخذه له عن خطأ ولا عن ظن ملك. وعلى الجملة كل ما يجري في مسألة الكفارة تلك لم يمتنع مثله فيما ذكر من هذه الأمثلة ونحوها.

(فإن قيل) ما وقع المضي عليه في شأن سبب الكفارة هذه هو تعليق الحكم بالإفطار فيكون الأكل داخلا تحته لأنه من أفراده، باعتبار أن الإفطار يشمله كما يشمل الجماع وهكذا الحال أيضا في ذلك الحد ونحوه، وهذا الضرب من الاستدلال ليس قياسا (إنما القياس) إلحاق فرع بأصل بجامع بينهما، وهذا يتصور في هذا الذي نحن فيه بـ(أن يقال علق الحكم) الذي هو الحد (بـ) فعل (الزنا) وإتيانه (لعلة كذا) وهي كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعا مشتهى طبعا (و) هذه كما أنها موجودة في الزنى (هي) كذلك (موجودة في غير الزنا) وهو اللواط. (و) مثل هذا يقال في شأن هذه الكفارة أيضا، فإنه قد يقال فيه (علقت الكفارة بالوقاع لعلة كذا) وهي كونه إفطارا (و) هذه كما أنها موجودة في الوقاع (هي) كذلك (موجودة في الأكل) أيضا. هذا هو الذي ينبغي قوله في حال إجراء القياس في هذه الجزئيات، فيكون هذا القول فيها (كما يقال أثبت التحريم) وقرر (في الخمر لعلة الشدة) -الإضافة هنا بيانية- يعني للعلة التي هي الشدة المطربة (و)هذه العلة كما أنها موجودة في الخمر هي أيضا (موجودة في النبيذ) ومقتضى ذلك التسوية بين النبيذ والخمر في الحكم. هذا هو سبيل القياس وصورته.

(ونحن) في تقرير وجوب (الكفارة) فيما ذكر لا نسلك هذا المسلك ولا نمضي على هذا السبيل، وإنما نسلك مسلكا آخر وهو أننا (نبين أنه لم يثبت الحكم) المذكور وهو الكفارة (للجماع) على وجه التخصيص والحصر (ولم

يتعلق به) مقصورا عليه وإنما هو متعلق بالإفطار وإذا كان حال الحكم في هذا المقام هو هذا -وهو عدم تعلقه بالجماع على وجه الحصر والقصر- (فـ)ـإن متعلق النظر فيه هو البحث عما (يتعرف) به ويعلم به (محل)ـه ومتعلقه (شرعا وأنه) مطلوبة معرفة مأخذه و(أين ورد) من حيث كونه مناطه؟ (و)كما وجبت معرفة ما ذكر وجب كذلك أن يعرف (كيف ورد) القضاء به من الشارع؟

هـذا من باب تنقيح مناط الحكم (و) عليه يتقرر أنه (ليس هذا قياسا) فإن استمر لكم مثل (هذا) جاريا (في ما مثلتم به من اللائط) ملحقا بالزاني، (والنباش) ملحقا بالسارق (فنحن لا) نمنع من هذا الإلحاق ولا نخالفكم في صحة ما كان عن ذلك من حكم و(لا ننازع فيه) بل نقبله مسلمين له.

(قلنا) إن هذا الطريق المتبع في تقرير حكم الكفارة هذا ليس مقصورا الجريان عليه فيه (فـ)ـإن (هذا الطريق) سلوكه (جار لنا في) تقرير الحكم المذكور في (اللائط والنباش) من حيث جعل الأول كالزاني في وجوب الحد عليه وجعل الثاني كالسارق فيه بالطريقة المذكورة التي لقبت بتنقيح مناط الحكم، فإذا مضي عليها فإنه يقال فيه: إن الرجم أو الجلد لم يثبت للزنى وحده مقصورا عليه ولم يتعلق به على وجه الحصر، وإنما هو متعلق بإيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا، فيكون هذا الحكم متعلقا باللواط أيضا لأنه من أفراد هذه العلة. ومثل هذا يقال كذلك في القطع أيضا، وتقرير هذا القول فيه هو: أن القطع لم يثبت للسرقة على وجه الحصر والتخصيص ولم يتعلق بها مقصورا عليها، وإنما هو متعلق بأخذ مال محترم من حرز مثله. وهذا من أفراده النبش كالسرقة بلا فرق.

هذا ما يصار إليه في تقرير هذا المسلك في حق هذه الأسباب (و) هذا في حقيقة الأمر ما (هو) إلا نوع (إلحاق لـ)ـلمحل (غير المنصوص) على حكمه

(ب) المحل (المنصوص) على حكمه (بفهم العلة التي هي مناط الحكم) ومتعلقه، وأنت إذا تأملت في هذا السبيل تلفيه لا فرق بينه وبين القياس (فيرجع النزاع) في هذا الشأن (إلى الاسم) بحيث يقال في ذلك: هل هذا الطريق يسمى قياسا أو لا؟ وفي نهاية الأمر يرجع حاصل الخلاف في ذلك إلى الخلف في العبارة التي يعبر بها عن هذا السبيل، لا غير. هذا هو المنهج الأول في إثبات صحة جريان القياس في الأسباب وما يتعلق بذلك.

(المنهج الثاني) في ذلك (هو أنا نقول إذا انفتح باب) هذا (المنهج الأول) في إلحاق الأسباب بعضها ببعض في الحكم (تعدينا) هذا المنهج الأول وتخطيناه (إلى) هذا المنهج الثاني في تقرير صحة هذا الإلحاق للأسباب بعضها ببعض وهذا المنهج الثاني هنا هو (اتباع) مقتضى (الحكمة) في ذلك (والتعليل بها) وما قد يسبق إلى الأذهان من أن الحكمة صفة متأخرة عن الحكم إذ تقع في المكلفين هو أمر غير وارد هنا (فإنا لسنا نعني بالحكمة) هنا (إلا المصلحة) وفي شفاء الغليل (إلا العلة) المخيلة المناسبة للحكم المسند إليها، والتعبير بالعلة محل المصلحة هنا أرجح.

خلاصة القول أن هذا هو المقصود لنا بالحكمة هنا.

أما مثال ذلك فهو (كقولنا) إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب الوارد في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يقضي) أي لا يحكم (القاضي) أي الحاكم (وهو غضبان) لفظ هذا الحديث عند أبي داود: "لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان". وإنما قلنا بأن ما ذكر في معنى الغضب لـ (أنه) أي الغضب هو متعلق هذا الحكم الذي هو المنع من الحكم بذاته و(إنما جعل الغضب سبب) هذا (المنع لأنه يدهش العقول) ويعطل حكمها، ويزيح عنها أبواب الصواب (ويمنع من استيفاء الفكر) وإتمامه في محل النظر (وذلك) المعنى (موجود في

الجوع المفرط) الشديد (و) في (العطش المفرط) أيضا (و) في (الألم المبرح) الشديد، وإذا كان هذا المعنى موجودا في كل ما ذكر (فـ)ـإننا (نقيسه عليه) أي على الغضب، فنقضي في حقه بمنع الحكم مع وجوده وثبوته.

هذا هو المثال الأول في هذا المقام.

(و)مثله كل تقرير فقهي جرت الحكمة فيه رابطة بين الملحق والملحق به (كقولنا إن الصبي يولى عليه) من أجل حفظ ماله وإنما يولى عليه (لحكمة) شرعية قضت بذلك (و)هذه الحكمة (هي عجزه) أي الصبي (عن النظر لنفسه) وهو جلبه المصلحة لنفسه ودفع المضرة عنها وبذلك (فليس الصبا هو (سبب) هذه (الولاية) وموجبها (لذاته) فتقتصر على الصبي (بل) هي مشروعة (لـ)ـأجل (هذه الحكمة). وإذا كانت هذه الحكمة هي علة هذا الحكم (فـ)ـإننا (ننصب الجنون) أيضا (سببا) لهذا الحكم وعلة له (قياسا على الصغر) بموجب هذا الجامع المذكور الذي هو هذه العلة، فيكون ذلك من باب إلحاق سبب بسبب، وقياسه عليه فليجر على ذلك حيث يعرض فإنه أمر جائز، (والدليل على جواز مثل ذلك) هو عمل الصحابة به فقد ورد منقولا حصول (اتفاق عمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ومن وافقهم على) اجراء قياس قتل الجماعة للواحد وإزهاق نفسه على قتل الفرد الواحد له، وبناء على ذلك اتفقا على جواز قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركت في قتله (و)من المعلوم أن (الشرع إنما أوجب) حد (القتل على القاتل) المباشر للقتل فقط، (والشريك) بالإعانة على القتل ببيان محل المقتول ومنزله، أو بغير ذلك مما قد يكون وسيلة للقتل (ليس بقاتل على وجه) التمام، فلم يكن محصلا لهذا الفعل على وجه (الكمال). وبذلك لم يكن قاتلا حقيقة (لكنهم) أي هؤلاء الصحابة (قالوا) في شأن تعليل شرع هذا الحد والحكم به: إن القاتل لم يقتص منه لأنه قاتل (وإنما اقتص من القاتل) بقتله (لأجل) تحصيل (الزجر) والردع لغيره عن هذا الجرم (و) لأجل

(عصمة الدماء) يعني النفوس، وحفظها (وهذا المعنى) الذي هو متعلق هذا الحكم (يقتضي إلحاق المشارك) المساعد على القتل (بالمنفرد) بالقتل القائم به، وإنما كان هذا المعنى مقتضيا لهذا الإلحاق لأن قتل هذا المشارك مما قد يترتب عنه هذا الزجر، فصار من الأفراد التي يقتضيها ويوجبها. ومقتضى هذا كله أن القياس جار في هذا السبب بدليل ما ذكر.

(و) تأكيدا لهذا الأمر (نزيد على هذا القياس) ما يدل على جريانه في ذلك على وجه أشمل (و) في إيراد ذلك (نقول): إن (هذه الحكمة جريانها) يعني جريان حكمها ومقتضاها (في الأطراف) أيضا كاليد والرجل (كجريانها) يعني كجريان حكمها ومقتضاها (في) حق (النفوس فيصان الطرف) عن القطع له والجرح له ويحفظ من (ذلك عن) فعل (المشارك في القصاص) – في بمعنى الباء– يعني بالقصاص، فيكون معنى هذا القول: فيصان الطرف من القطع والجرح عن فعل المشارك فيه بالقصاص منه إن أتى ذلك، واقترفه (كما يصان) ويحفظ (عن) حصول ذلك له من (المنفرد) بارتكابه وفعله. (و) على هذا السنن وهو التعليل بالحكمة (كذلك) نمضي حين (نقول يجب القصاص) شرعا على من قتل (بـ)ـالشيء (الجارح) المحدد، وإنما وجب ذلك (لحكمة الزجر) والردع عن إزهاق النفوس (و)لـ(ـعصمة الدماء) وحفظها وإذا كانت هذه الحكمة هي علة هذا الحكم (فـ)ـإن القتل بالشيء (المثقل) كالحجر (في معنى) القتل بالشيء (الجارح) كالسيف، فلا فرق بينهما (بالإضافة إلى هذه العلة) فإن حكمها ومقتضاها يشملهما وهذا كله بين. ومن تأمل في هذا الذي مثل به (فـ)ـإنه سيجد أن (هذه) التعليلات (تعليلات معقولة) مناسبة قائمة (في هذه الأسباب)، وهذه العلل ما دامت معقولة فإنه يتقرر في حقها أنه (لا فرق بينها) يعني لا فرق بين تعليل ما علل بها من أحكام (وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة) المطربة (و)لا بين التعليل بها لأحكامها (وتعليل) ولاية الصغر

بالعجز. (و) تعليل (منع) الحاكم من (الحكم بـ)ـحال (الغضب) **المنصوص** على عليته.

وهذا أمر واضح جلي فإنهم قد أجمعوا على أن قياس **النبيذ على الخمر** جائز في القدر المسكر، وفهم الحكمة في مناسبة الإسكار لتحريم **الخمر كفهم** هذه الحكمة إلا أن تلك الحكمة في إثبات الحكم وهو التحريم، **وهذه حكمة في نصب السبب**، ونصب سبب أيضا حكم: فلا فارق. **وكما تبين بحكمة الإسكار** أن التحريم غير منوط بلقب الخمر، تبين أيضا **أن التحريم ما نيط بصورة الغضب، ولا نيطت الولاية بصورة الصغر. فلا فرق بين البابين.**

(فإن قيل) **لا مساواة** بين ما ذكر من علة الخمر **وعلة الولاية ونحوهما وما ذكر من علل الأسباب الأخرى، إذ يوجد مانع من هذه المساواة وهذا** (المانع منه) أي مما ذكر من التسوية هو أن ما علل به تحريم الخمر وجواز الولاية وصفان قائمان بمحل هذين الحكمين وهذان الوصفان **هما الإسكار في الأول والصغر في الثاني** وأما ما علل به ما ذكر من الأسباب **فإنه الحكمة وهي غير قائمة بمحل الحكم؛ إذ لا تكون إلا بعد الحكم فهي من ثمرته، هذا هو المانع** من هذه التسوية فـ(إن الزجر حكمة) مقصود تحصيلها بالحكم (و) تحقيقها به فـ(ـهي) فائدة للقصاص و(ثمرة) له؛ إذ قد تنشأ عنه (و)**هي بذلك** (إنما تحصل) قائمة بالجاني (بعد) إنجاز (القصاص) وإيقاعه عليه (و)**بذلك** بمقتضى حالها الوجودي وطبعها (تتأخر عنه) **فلا تكون إلا بعده كما تقدم ذكر ذلك**، وإذا كان حالها هو هذا (**فكيف تكون علة وجوب القصاص؟**) وهي -كما ترى- لا تكون إلا بعد إنجاز موجبه وأثره الذي هو القصاص، فإذا علم هذا -وهو أمر متقرر بالطبع والواقع- علم به أن الزجر ليس علة هذا الحكم ولا مناطه (بل علة) هذا الحكم الذي هو (وجوب القصاص) هو (القتل) وإزهاق النفس التي حرم الله إزهاقها إلا بحق.

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (مسلم) ومقبول (أن علة وجوب القصاص) هو (القتل) فهذا أمر لا نزاع فيه (لكن علة كون القتل علة) ومناطا (لـ)ـوجوب ا(لقصاص) هي (الحاجة) الإنسانية (إلى) تحصيل (الزجر) والدفع عن ارتكاب القتل واقترافه (و)بهذا (الحاجة) الإنسانية (إلى الزجر) عن ارتكاب هذا الفعل (هي العلة) الحقيقية الأصلية (دون) -يعني لا-؛ أي لا (نفس الزجر) بذاته (و) من المعلوم بمقتضى العادة والطبع الجاري في أحوال الخلق أن هذه (الحاجة سابقة) عن طلب الزجر وإيجابه؛ إذ ليس مطلوبا إلا بها (و)بذلك بلا نزاع (حصول الزجر هو المتأخر) إذ قد لا يحصل إلا بعد إيقاع القصاص وتحصيله وإيجابه.

ومثل هذه الصورة الحاصلة في هذه المسألة الصورة التي تحصل في الأحوال العادية المبنية على التخاطبات العرفية؛ (إذ يقال) - مثلا- خرج الأمير عن البلد للقاء زيد ولا شك أن لقاء زيد إنما يقع من هذا الأمير (بعد خروجه) لا قبله (لكن تكون الحاجة إلى) تحصيل هذا (اللقاء علة باعثة على) هذا (الخروج) وهي بلا شك (سابقة عليه) متقدمة على وقوعه (وإنما المتأخر) في حقيقة الأمر هو (نفس هذا اللقاء) بين الأمير وزيد. وهذا كما ترى تقدمت فيه الحاجة لما ذكر من اللقاء وهي علته في واقع الأمر. (و) هذا الذي قيل في هذه الحاجة هو (كذلك) ما يصار إلى قوله في (الحاجة إلى عصمة الدماء) والنفوس وحفظها فهذه الحاجة (هي الباعثة للشرع) رعاية لمصلحة الخلق (على جعل القتل سببا لـ)ـوجوب إيقاع القصاص على القاتل (والشريك للقاتل) في هذا الفعل الذي هو القتل هو (في هذا المعنى) المتعلق بقتله وهو الحاجة إلى الزجر والردع (يساوي) القاتل (المنفرد) بالقتل المباشر له وحده، فكل واحد منهما يجري في حقه موجب هذه العلة (و) إذا عمل بمقتضى هذه العلة التي هي هذه الحاجة فإن القتل بالشيء (المثقل) كالحجر (يساوي) القتل بالشيء (الجارح) كالسيف، (فألحق به) في الحكم (قياسا) أي قيس عليه فصار ما يترتب على ذلك كله هو وجوب القصاص.

(فإن قال قائل): إنما لم يجز التعليل بحكمة الزجر لأنها تنتقض ولا تنضبط أطرافها، وتنثلم حواشيها وجوانبها. فإذا قال القائل: علة نصب الزنا سببًا للجلد هو: الحاجة إلى الزجر، فلينتصب اللواط علة -بطل ذلك بكل معصية تتشوف [النفس و] الطبع إليها، وبطل بالقبلة والمعانقة والأنزال بين معاطف السمن والأفخاذ، فيضطر إلى أن يقول: [ليس كل حاجة علة]، وإنما العلة حاجة خاصة، وهو: الحاجة إلى الزجر عن فاحشة الزنا، فإذا وقع مقيدًا بهذا، لم تظهر له فائدة، وإن لم يقيد به: استهدف للنقض.

قلنا: حاصل الكلام راجع إلى أن العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد عليها؛ وهذا مسلم. فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة؛ وليسلم أن الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض، جاز التعليل للأسباب بها، حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي. ويرتد التفاوض إلى طريق الاحتراز عن النقض. على أنا نبين [لهم] طريق التعليل بالحكمة، فنقول: ماصين بالقصاص عن المنفردين بالجناية، يصان بالقصاص عن المشتركين: قياسًا للأيدي على النفوس.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟

قلنا: لأن المصلحة المقتضية لقتل النفوس الواحدة، تقتضي استيفاء الأيدي باليد الواحدة.

فإن قيل: القطع منوط بالقطع، والحم يتبع السبب دون المصلحة؛ فأثبتوا أن الشريك قاطع لكل اليد، حتى يجب عليه القطع.

قلنا: لسنا ندعي أن الشريك قاطع لكل اليد، ونسلم أن الحكم يتبع السبب. ولكن: كما نيط القتل بالقتل، نيط القطع بالقطع ثم الشرع الحق المشاركة في القتل بالقتل، ونصبه سببًا للقصاص؛ وإن لم نعقل مستندًا لمصلحة معلومة. وتلك المصلحة تقتضي أن تجعل المشاركة في القطع مساويًا للانفراد في كونه سببًا. وإنما التعليل لجعل المشاركة سببًا ولنصب فعل الشريك موجبًا، إلحاقًا

له بفعل المنفرد، كما في النفس. وهذا الكلام -على هذا المنهج- معقول.

فإن قيل: وما تلك المصلحة والحكمة؟

قلنا: هو أن السر في نصب قتل المنفرد موجبًا للقصاص؛ الحاجة إلى عصمة الدماء؛ وهذه الحاجة تقتضي نصب فعل الشريك سببًا: إذ لو فتح هذا الباب لا نخرم مقصود الأصل. فهذا كلام معقول. فإن نقض بالشركة في السرقة، أو قيل: إن كل واحد من الشريكين قاتل -تكلمنا عليه بما ذكرناه في بيان الاستدلال المرسل؛ وبينا طريق دفع النقض. وجرى التعليل بالحكمة في نصب السبب، على مذاق سائر التعليلات.

وكذلك نقول: جعل الشرع القتل بالجارح سببًا للقصاص، بمعنى معقول ومصلحة ظاهرة. وتلك المصلحة جارية في القتل بالمثقل، فألحق به.

وكذلك [نصب] الزنا سببًا للرجم: صيانة للنسل عن الانقطاع، وزجرًا عن تضييع الماء؛ وهو جار في اللواط. ونصب السرقة علة للقطع: صيانة للأموال المحرزة عن الاختلاس؛ وذلك جار في أخذ النباش.

وطريق الفقهاء -في الاحترازات عن النقوض فيها- مشهورة؛ فإذا استتب ذلك، وجب القول به. فإن اعترف به الخصم: ارتفع الخلاف، وإن زعم: أن هذا تعليل بالبواعث، والبواعث مستنبطة لا يطلع عليها؛ فالحكم بها رجم بالظن على الغيب، وجزم في محل الريب -فقد أقمنا بالبرهان على هذا، في بيان وجه التعلق بالمناسبات. وهذا مسلك بين، فإن أراد بمطلق هذه الألفاظ معنى خارجًا عن هذه الأقسام التي ذكروها، لم ننازعه فيه؛ فإنما الغرض إثبات متعلق بالأجناس التي فصلناها.

وأما مسألة كون هذا الإلحاق ليس قياسا حقيقا لأنه لا أصل فيه ولا فرع فإنه سيأتي بيان ما تقرر في حقها من حكم.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الرابعة.

المسألة الخامسة

(مسألة) جاريان القياس في الكفارات والحدود هل يحصل أو لا؟

في ذلك خلاف فقد (نقل عن قوم) وهم الحنفية (أن القياس لا يجري في الكفارات) فلا يلحق بعضها ببعض في الحكم (و) لا يجري كذلك في (الحدود) فلا يلحق بعضها ببعض في حكمه. وهذا الذي قال به الحنفية قد وافقهم عليه المالكية لكنهم قيدوا ذلك بما لا يدرك المعنى فيه ولا يعرف.

ومتمسك من ذهب إلى هذا المنع هو:

أولا: أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرات التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها، والقياس فرع تعقل علة الأصل له فما لا تعقل له من الأحكام علة فالقياس فيه متعذر كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها.

الثاني: أن الحدود عقوبات وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة، والقياس مما يدخله احتمال الخطأ وذلك شبهة والعقوبات مما تدرأ بالشبهات لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " إدرأوا الحدود بالشبهات".

الثالث: إن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار مع أنه أولى بالقطع وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد من المنكر وقول الزور، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى دل على امتناع جريان القياس فيه".

وفي هذا قال القرافي: " إن الحكمة غير منضبطة لأنها مقادير من الحاجات وإنما المنضبطة الأوصاف، ولذلك إن ما ترتب الحكم على سببه وجدت حكمة أم لا، بدليل أنا نقطع بالسرقة وإن لم يتلف المال بأن وجد مع السارق،

ونحد الزاني وإن لم يختلط نسب بل تحيض ولا يظهر حبل، فعلمنا أن الحكمة إنما هي مرعية في الجملة، والمعتبر إنما هو الأوصاف، فإذا قسنا فإنما نجمع بالحكمة وهي غير منضبطة، والجمع بغير المنضبط لا يجوز".

وقال ابن قدامة: " وأنكره الحنفية لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم، والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه. وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله -سبحانه- فلم يجز الإقدام عليه بالقياس. ولأن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة".

هذا لب ما تمسك به هؤلاء المانعون لهذا القياس.

(وما قدمناه) في المسألة التي قبل هذه وهو التعلق بالحكمة علة على التفصيل السابق بيانه والتمسك في ذلك بقياس التنقيح (يبين فساد هذا الكلام) الذي ساقه هؤلاء المانعون لهذا القياس الجاحدون له، وأنه كلام باطل، وهذا أمر بين (فإن إلحاق الأكل) في نهار رمضان متعمدا (بالجماع) فيه عن عمد في وجوب الكفارة فيه ما هو إلا (قياس و)مثل الإلحاق الذي في الأكل (إلحاق النباش بالسارق) فإنه (قياس) أيضا، وقد تقدم تقرير ذلك مفصلا. ومن المعلوم أن الحنفية والمالكية -وهم منكرو هذا القياس- قد ألحقوا الآكل والشارب في نهار رمضان بالمجامع فيه عن عمد وصاروا إلى مثل هذا في الحدود. وهذا مصير منهم إلى القول بهذا القياس ولهذا وصف تصرفهم في هذا الباب بالتناقض إذ أنكروا هذا القياس وعملوا به.

قال الرازي: " إن الشافعي ذكر مناقضتهم في هذا الباب فقال أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعهدوها إلى الاستحسان فإنهم زعموا في شهود الزوايا أن المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع أنه على خلاف العقل

فلان يعمل بما وافق العقل كان أولى وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى(ومن قتله منكم متعمدا فجزاؤا مثل ما قتل من النعم". وهذا كله قياس.

(فإن زعموا أن ذلك) الذي مضوا عليه في هذا الحكم ونظائره ما هو إلا (تنقيح لمناط الحكم) وهو تخليصه مما اختلط به وتهذيبه ببيان حقيقته حتى يظهر متعينا منفصلا عما قد يلتبس به (لا استنباط للمناط) الذي هو شرط في بناء القياس القائم على العلة غير المنصوصة (فـ)إن (ما ذكروه) من ذلك (حق) وصواب (والإنصاف) وهو هضم النفس بفرض الحق عليها (يقتضي مساعدتهم) وموافقته (إذا فسروا) أصل (كلامهم) الفقهي ذاك (بهذا) وهو أن ذلك الذي مضوا عليه في كلامهم ذاك ما هو إلا تنقيح للمناط وإذ قد كان هذا هو واقع الحال في هذا الشأن (فـ)ـإنه (يجب الاعتراف) والإقرار (بأن المنهج الجاري العمل به في) إلحاق (الكفارات) بعضها ببعض (و)في إلحاق الحدود بعضها ببعض، وفي إلحاق (سائر أسباب الأحكام) بعضها ببعض إنما هو (المنهج الأول) فهو المعمول به (في) هذا (الإلحاق دون المنهج الثاني) الذي هو استنباط المناط، وهذا لا يضر (فإن) هذا (المنهج الثاني أيضا يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول) وإنما قلنا: إنه يرجع إليه لأنه من ثمرته إذ هو مسبب عنه. هذا هو الظاهر أنه المقصود بهذا الرجوع.

خلاصة القول أن بناء الأحكام في هذا المقام جار على هذا المنهج الأول الذي هو تنقيح المناط (فإنا إذا ألحقنا المجنون بالصبي) في التولية عليه (بان لنا) بذلك (أن الصبا لم يكن) هو (مناط الولاية بل) مناطها (أمر) آخر هو (أعم منه) وما هذا الصبا إلا من الأفراد المندرجة تحته (و) هذا المناط (هو

فقد عقل التدبير) والنظر الذي يكون به جلب المصالح ودرء المفاسد. (و) هكذا الحال (إذا ألحقنا الجوع بالغضب) من حيث منع الحكم معه، فإنا إذا ألحقناه به (بان لنا أن الغضب لم يكن مناطا) لحكم المنع هذا (بل) مناطه هو (أمر أعم منه) والغضب مما اندرج تحته (و)هذا المناط (هو ما يدهش العقل) ويشغله (عن النظر) وتمام الفكر والتعقل لما فيه النظر والبحث. هذا هو التقرير الفقهي والأصولي في هذا الشأن.

وبتصور مضامين هذه الأمثلة وما في حكمها ودرك ما بنيت عليه يدرك حال البناء للحكم في مثل هذه المسألة، ويعلم أنه متميز (وعند) درك (هذا) والوعي به (يظهر الفرق ل)لشخص (المنصف) ويتبين له الانفصال (بين تعليل الحكم) كما في حرمة الربا وحرمة الخمر (وبين تعليل السبب) كما في الأمثلة المذكورة، وهذا الفرق بين وواضح (فإن تعليل الحكم) يقتضي (تعدية) هذا (الحكم عن محله) بأن يتخطى به إلى محل آخر (و)مع ذلك يبقى (تقريره في محله) فيتساوى المحل المنقول عنه هذا الحكم إلى المحل المنقول إليه بحيث يكون حكمهما هذا واحدا. هذا ما يمضى عليه في شأن تعليل الحكم هذا، وذلك ما يقتضيه (فإنا) في ذلك (نقول حرم الشرع شرب الخمر) كما هو منصوص عليه (والخمر) هنا هي (محل) هذا (الحكم) الذي هو التحريم (ونحن) إذا مضينا على النظر في هذا الموضع بإعمال أصل القياس فإننا (نطلب) فيه (مناط هذا الحكم وعلته فإذا تبينت لنا) هذه العلة وأدركنا أنها هي (الشدة) المطربة القائمة بهذا المحل (عديناها) يعني عدينا التعليل بها، ونقلناه (إلى النبيذ ف)إذا حصل ذلك (ضممنا النبيذ إلى الخمر في) هذا الحكم الذي هو (التحريم) وقضينا بأنهما محرمان معا (و) مع ذلك وهو حصول هذه التعدية والضم (لم نغير من أمر الخمر شيئا) بل هو باق على أن علته هي هذه

الشدة، وعلى أن حكمه التحريم. وهكذا حال كل موضع أمضي فيه على هذا الذي ترجم عليه بتعليل الأحكام أو القياس في الأحكام، فإنه يقرر فيه الأصل أصلا ثم يلحق به فرعه. و(أما هاهنا) وهو تعليل الأسباب أو القياس على الأسباب فإنه ليس كذلك إذ لا يجري فيه هذا الذي تقدم المضي عليه في تعليل الأحكام فإنه (إذا قلنا علق الشرع) وجوب (الرجم) على المحصن (بالزنا لعلة كذا) وهي كونه إيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا (فيلحق به غير الزنى) وهو اللواط) كان هذا الكلام فاسدا لأنه (يناقض آخر) هذا (الكلام أوله) لأن الزنا جعل فيه مناطا وجعل غير مناط، وهذا واضح بين (لأن الزنا إن كان مناطا) لهذا الحكم الذي هو الرجم (من حيث إنه زنا فإذا ألحقنا به ما ليس بزنا) وصيرنا ذلك الملحق هو المناط والعلة (فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطا) وعلة وصيرناه محل الحكم بذلك المناط لاندراجه تحت ذلك المناط المستنبط منه وهو ذلك الإيلاج وإذا كان هذا هو حال الزنا هنا إذا جعل علة ثم صير إلى جعل العلة ما تقدم ذكره من الإيلاج (ف)إن هذا مصير إلى الوقوع في التناقض، إذ (كيف يعلل كونه) أي الزنا (مناطا بما يخرجه عن كونه مناطا) هذا محال، فتقرر بهذا أن التعليل غير جار في هذا السبب كغيره من الأسباب في حال إلحاق بعضها ببعض، فليؤخذ في هذا الإلحاق بتنقيح المناط فقط، لا بالتعليل لاستحالة جريانه فيه.

وإنما قلنا بهذه الاستحالة في حق هذا الإلحاق لأن (التعليل) الجاري في أصل القياس ما هو إلا (تقرير) لما في الأصل من حكم ومناط، (و) هذا لا يجري في تعليل الأسباب إذ (من ضرورة تعليل الأسباب) وجعلها مناطات (تغييرها) واستبدالها بغيرها وقد تقدم التمثيل لذلك (فإنك إذا اعترفت) وأقررت (بكونه) أي كون وصف ما كالسرقة (سببا لحكم كالقطع ثم) إنك

(أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب) بإنكار كونه علة له، وإثبات صفة أخرى سببا له (فقد نقضت قولك الأول: إنه سبب) إذ صار هو نفسه محل الحكم بمقتضى ذلك الوصف الذي هو المناط الحقيقي لذلك، فأنت قد تقول: الزنا سبب الرجم، ثم بعد ذلك يظهر لك أن المناط الحقيقي لهذا الحكم هو الإيلاج المذكور، فصار هذا الذي جعلته سببا وعلة وهو الزنا بهذا التعليل الأخير غير علة، وهذا يفضي إلى أن هذا الذي جعلته سببا صار محلا للحكم لا أنه سبب، فصار في هذا التقرير سببا وغير سبب، وهذا تناقض وكان السبيل الصحيح المتبع في هذا الضرب من الإلحاق هو تنقيح مناط الحكم وهذا يجري في نظائر هذه المسألة (فإنا إذا ألحقنا الأكل) في نهار رمضان عن عمد (بالجماع) فيه متعمدا، و سويناه به في الحكم وهو وجوب الكفارة (بان لنا بالأخرة) أي آخر هذا الإلحاق وفي نهاية تقريره (أن هذا الجماع لم يكن هو السبب) سبب هذا الحكم ومناطه (بل) سببه ومناطه هو (معنى أعم منه) فكان شاملا له ولغيره (و)هذا المعنى (هو الإفطار) أو انتهاك حرمة الصيام. وأنت إذا تأملت في صورة هذا البناء الذي بني به هذا الإلحاق تلفي أنه تنقيح مناط فليس تعليلا (وإنما كان يكون هذا) البناء (تعليلا لو بقي الجماع مناطا) لحكم الكفارة هذه (وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلة) الجامعة بينهما هنا.

نعم يكون ذلك تعليلا لو بقي الجماع مناطا وانضم إليه مناط آخر، وذلك باعتبار أن محل الحكم في هذا المقام هو المناط، فما يقع فيه الإلحاق في ذلك هو المناطات بعضها ببعض باعتبارها مناطات فالواجب أن لا تخرج عن ذلك، وهذا يقع بموجب قانون القياس الذي يقضي بأن يكون المحل المقيس عليه أصلا باقيا على حاله، والمقيس على ذلك المحل فرعا، وأن

تكون العلة الجامعة بينهما شيئا آخر غيرهما، فالأصل يبقى على حاله مقررا فيه وصفه وهو الأصالة وصفته، ثم ينضم إليه الفرع المقيس عليه، وذلك (كما بقي الخمر) مثلا (محلا للتحريم وانضم إليه) في هذا الحكم (محل آخر وهو النبيذ فلم يخرج المحل) وهو الأصل (الذي طلبنا علة حكمه) - فيه إضافة المظروف للظرف- أي علة الحكم المتقرر فيه (عن كونه محلا) لهذه العلة وأصلا تؤخذ منه (لكن انضم إليه) في الحكم المتقرر فيه (محل آخر وهو) كما سبق ذكره (النبيذ) فصار حكمهما واحدا. نعم هذا قانون التعليل الجاري في بناء الأقيسة فالأصل فيها يبقى فيها على ما هو عليه في بناء القياس. وإذا كانت هذه الخمر - وهو ما مثل به هنا- ينبغي أن لا تخرج عن وصفها الذي اعتبر فيها حال بناء هذا القياس -وهو كونها أصلا مقيسا عليه- (فكذلك ينبغي ألا يخرج الجماع عن) ما اعتبر فيه في بناء القياس عليه وهو (كونه مناطا و) كذلك ينبغي أن (ينضم إليه مناط آخر وهو الأكل) كما انضم النبيذ إلى الخمر في المثال المذكور (وذلك) أمر (محال بل) ما يقع هو أن (إلحاق الأكل) بالجماع (يخرج وصف الجماع عن كونه مناطا) وعلة (ويوجب حذفه) وإسقاطه (عن درجة الاعتبار) اعتبار كونه مناطا (ويوجب) كذلك (إضافة الحكم) وإسناده (إلى معنى آخر) وقد تقدم أنه الإفطار أو انتهاك حرمة الصوم، وهكذا يلغى وصف الجماع في مجرى بناء هذا الإلحاق (حتى يصير وصف الجماع) هذا (حشوا) لا معنى له (زائدا) لا فائدة في وجوده في ذلك. إذ يقال في بناء هذا الإلحاق الإجماع علة الكفارة ثم يترك هذا ويقال بل علتها هو الإفطار، وبذلك يلحق الأكل بالجماع في نهار رمضان عن عمد في إيجابها. وهكذا يكون ذكر الجماع علة في أول بنية هذا الإلحاق حشوا لا معنى له.

(و)كما يصير ذكر الجماع في مجرى هذا الإلحاق حشوا زائدا (كذلك يصير وصف الزنا حشوا زائدا) في مجرى إلحاق اللواط بالزنا في إيجاب

الرجم به، (ويعود الأمر) أمر التعليل (إلى أن مناط الرجم) ليس هو الزنا وإنما هو (وصف زائد) على مدلول الزنا ومعناه فكان أوسع منه، وإنما قلنا بأن هذا الوصف زائد على مدلول الزنى وأوسع منه (لأن مناط الرجم) في حقيقة الأمر هو (أعم) في دلالته ومعناه وأوسع (من) مدلول لفظ (الزنا) ومعناه (و)هذا الوصف الذي هو أعم من الزنا (هو إيلاج) أي إدخال (فرج في فرج حرام) شرعا مشتهى طبعا.

وبهذا الذي مثل به ونحوه يعلم أن هذا الإلحاق السبيل المتبع في إثباته وبنائه هو ما ذكر من تنقيح المناط (فإذا مهما فسر) رأي هؤلاء الماضين هنا على أن التعليل لا يجري هنا وإنما الجاري فيه هو تنقيح المناط فقط، وقرر (مذهبهم) هذا (على هذا الوجه اقتضى الإنصاف) في حقهم (المساعدة) أي مساعدتهم على ذلك والإقرار بصحة قولهم هذا.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة.

وهذا الذي قرره المصنف في هذه المسألة قول مسلط على الأسباب ولعل غرضه من ذلك هو أنه إذا جرى جواز القياس في الأسباب وكان على مضي وسير فيها كان ذلك دليلا على أن الكفارات والحدود التي تكون عن هذه الأسباب قد يلحق بعضها ببعض بموجب إلحاق بعض تلك الأسباب ببعض، ولهذا فإن مصب القول هنا يجب أن يكون هو هذا الذي تقرر في الأسباب من حيث إلحاق بعضها ببعض.

وهذا الذي أبداه المصنف هنا من بيان لحال هذا الإلحاق وصورته والخلف الذي انعقد في ذلك قد أورده غيره. فقد أورده ابن المنير مبينا فيه صورة رأي هؤلاء المانعين له فقال: " صورة القياس في الأسباب أن الإجماع قام على أن الزنا سبب في الرجم، والنص أومأ إلى ذلك أيضا، فهل يجوز أن

نقيس عليه اللواط في إثبات حكم السببية له فيكون سببا للرجم، أو لا؟ وهذا محل الخلاف. ومنه قياس النبش على السرقة وللمانعين مسلكان:

أحدهما: أن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب، بخلاف الجمع بين الأصل والفرع، فإنه يقع بالأوصاف. قالوا: والحكم خفية لا تنضبط، والأوصاف ظاهرة منضبطة، ولا يصح التعليل بما لا ينضبط، فلو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف، فإن أجزناه فلا يقاس في الأسباب بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة، ويستغنى عن توسيط السبب، وإن منعناه بطل القياس في السبب.

والثاني: أن القياس في الأسباب يؤدي إثباته إلى أصالته بخلاف القياس في الأحكام. وبيانه أن القياس في الأحكام يقرر الأصل أصلا ويلحق به فرعا، والقياس في الأسباب يبطل كون السبب المقيس عليه سببا، ويحقق أن السببية أمر أعم منه، وهو القدر المشترك بين السببين، ويؤول الأمر إلى أنه لا أصل ولا فرع فلا قياسا، فقياس النبيذ على الخمر لم يغير حكم الأصل، ولا إضافة التحريم إليها، وقياس اللواط على الزنا غير كون الزنا سببا وصير السبب الإيلاج المشترك بين المحلين، فيصدق على الزنا أنه ليس بسبب إن فرضناه سببا".

وقال الأبياري موردا القولين معا مع الإجابة عن الإشكال الوارد على هؤلاء الذاهبين إلى صحة هذا الإلحاق وموردا هذا الذي أورده المصنف في جملة ذلك فلنورد من ذلك ما يظهر أنه فيه شيء معرفي زائد على ما تقدم إذ جل ما أورده إنما هو كلام المصنف السابق إيراده وذكره، وهذا الذي يظهر أن فيه شيئا ما زائدا نصه: " ومما يتعلق بالنظر في الحكم الذي يصح إثباته بالقياس انتصاب الأسباب للأحكام أسبابا فإنه يجوز عندنا أن يثبت سبب

الحكم، قياسا على سبب آخر. وهذا هو المقصود من الكلام، فإذا حكم الله -عَزَّوَجَلَّ- برجم الزاني، جاز أن يطلع بسبب ذلك، حتى يقف على سببه، وهو الزنا، فإذا ذكر أن الزنا علة الرجم، صح أن يعل له أيضا بعلة يعديها إلى غير الزنا، كما جاز أن يعلل الحكم الثابت على زيد، ويعديه إلى عمرو، عند فهم المعنى المقتضي للتعدية، وهذا القسم الأخير، هو قياس بالإجماع. أما الأول، ففيه النزاع. وقد ذكرنا أن أبا زيد الدبوسي أنكر هذا النوع من التعليل، وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكمة ثمرة، وليست بعلة، فلا يجوز أن يقال: جعل القتل سببا للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص إذا رجعوا، لمسيس الحاجة إلى الزجر، وإن لم يتحقق القتل، إلى غير ذلك من تعليل الأسباب. وهذا الذي ذكره هؤلاء، يمكن أن ينزل على أحد ثلاثة وجوه: إما أن يقولوا ذلك بناء على توقيف ثابت، مانع من القياس في هذه المحال، فهذا إن ثبت فيه توقيف مانع، فلا قياس بحال. ولكنا نقول: لم يثبت ذلك متواترا، ولا بنقل الآحاد، ويمتنع تقديره بالتحكم المحض.

وإما أن يقولوا: لم يثبت عندنا عموم شرعية القياس عند فهم المعاني. فهذا يجر أنواعا من الخبال، ويقتضي منع القياس إلا في موضع الإجماع، وقل أن يصادف ذلك بحال. وقد قال أبو هاشم قريبا من هذا، وقال: شرط الفرع الذي يتلقى حكمه من القياس أن يكون مما يثبت الحكم فيه على الجملة. وسنرد عليه بعد هذا، إن شاء الله. فإن صار إلى ذلك صائر، فقد قدمنا في أول كتاب القياس ما هو المعتمد في إثباته، وبيننا استرسال الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ في النظر إلى المصالح، استرسال من لا يرى لوجوه الرأي منتهى وضبطا، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين. هل يراجع الناظر في هذا الكلام ما سبق من البرهان، ففيه كفاية وبلاغ. وإما أن يقول القوم: إن تعليل الأسباب تفوت معه

حقيقة القياس، إذا شرط القياس على الأصول، تقديرها أصولا، وفي تعليل الأسباب، ما يخرجها عن كونها أسبابا.

وهذا -والعلم عند الله- هو معتمد القوم، ونحن نمثله ونزيده تقريرا فنقول: إذا قلنا إن الزنا علة الرجم، واستنبطنا من إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعا، إلى تمام القياس، واعتبرنا اللواط، فقد بان آخرا أن الزمن لم يكن علة، وإنما العلة أمر أعم من الزنا، فقد علل الزنا في كونه سببا بعلة أخرجت الزنا عن كونه سببا، ويمتنع تعليم الأصول بما يخرجها عن كونها أصولا. وكذلك يمتنع تعليل النصوص بعلة تزيل النصوصية. هذا أعظم ما تمسك به القوم في منع تعليل الأسباب. وإذا كان كذلك، فخروج الأصل عن كونه أصلا، يمنع معقول القياس، إذ الاعتذار بغير معتبر به محال، وقد تحير الأصحاب في الجواب عن هذا الكلام. ونحن بعون الله ندل أولا على صحة ما نقول، ثم نحل الشبهة، مستعينين بالله وهو خير معين. أما الدليل على أصل التعليل عند فهم معاني الأسباب فهو الدليل الدال على أصل القياس، وذلك الدليل هو أنه لما علم من الشريعة إدارة الأحكام على المصالح، والإعراض عن صورة المحال، وعرف ذلك باستقراء الشرع وردا وصدرا، وفهمت الإشارة إلى تعليل الأسباب، وأن الحكم لم يكن لأجل صورها، بل لما اشتملت عليه من المعاني، فلو وقع الاقتصار على صورها مع مشاركة غيرها لها في المعنى، كان ذلك بعيدا في اتباع المعنى، وهو ضد فهم المعنى. فإن اعترفوا بإمكان فهم العلة، وإمكان تعديها، ثم توقفوا في الإلحاق، كان ذلك فاسدا بما قررناه في إثبات أصل القياس، وثبت التحكم بالفرق بين حكم وحكم".

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة، وبمنتهى الكلام فيها ينتهي الكلام على الركن الثالث في هذا الأصل الذي هو القياس، وهذا الركن هو الحكم فلنصر إلى الكلام على الركن الرابع الذي هو العلة فنقول:

(الركن الرابع: العلة)

يعني أن هذا الذي سيساق القول في بيانه وشروطه هو (الركن الرابع) من أركان القياس وهذا الركن هو (العلة).

وأول ما نبدأ به هذا البيان هو تعريف العلة لغة ثم تعريفها اصطلاحا على المعنى الذي قصد بها وإيضاح المراد بها في كلا الأمرين.

وفي هذا قال الزركشي: " والعلة في اللغة قيل هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض. ويقال: اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم. وهذا المعنى اعتمده القاضي أبو بكر في كتاب الإخبار عن أحكام العلل وهو مجلد لطيف وجرى عليه إلك يا وابن السمعاني. وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض، حكاه أبن السمعاني، وقال: الأول أحسن، لأن قبلنا صحة التعليل بالقاصرة. وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر، ولأن الحكم يتكرر بتكرار وجودها، ولأن الحادثة مستمرة باقية غير متكررة عند جمهور القدرية. قال ألكيا: وقد يعبر بها عما لأجل ذلك يقدم على الفعل أو يمنع منه يقال: فعل الفعل لعلة كيت، أو لم يفعل لعلة كيت. وقد استعملت في المعلولات في المعنى الذي يوجب لغيره حالا كالعلم يوجب العالمية، والوصف من غير حال السواد فقال: إنه علة في وصف المحل بأنه أسود.

وأما في الاصطلاح: فاختلفوا فيها على خمسة أقوال: أحدها: أنها المعرف للحكم أي جعلت على ما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفي في - كتاب الإعلام- وابن عبدان في - شرائط الأحكام- وأبو زيد من الحنفية، وحكاه سليم في التقريب عن بعض الفقهاء واختاره صاحب

المحصول والمنهاج. أي ما يكون دالا على وجود الحكم وليست مؤثرة لأن المؤثر هو الله، ولأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث. ونوقظ بالعلامة فإن الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها. وهذا بالنسبة إلى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي. أما العقلية ف موجبة. والفرق بينهما أن الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه، بخلاف العفل فإن أحكامه معقولة المعاني فمن ثم كانت علله مؤثرة وعلل الشرع معرفات والمؤثر إنما هو خطاب الشرع. وعبارة بن عبدان في الفرق أن العقلية من موجبات العقول، والشرعية ليست من موجباته، بل هي أمارات ودلالات في الظاهر. وقال في التقويم: عيل الشرع أعلام في الحقيقة على الأحكام، والموجب هو الله تعالى بدليل أنها كانت موجودة قبل الشرع، ولو كانت موجبة لم تنفك عن معلولا تها قال: ويجوز أن تسمى أدلة لأنها دلت على حكم الله في الفروع قال: وبعضها أظهر من بعض، حتى قال علماؤنا: الظاهر منها قياس، والباطن استحسان.

تنبيه: قال الهندي: ليس المراد بكونها معرفة أنها تعرف حكم الأصل، فإن ذلك لا يعرف بالنص بل حكم الفرع، لكن يخدشه قول أصحابنا إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينه وبين الشرع مع أنه غير معرف بها.

الثاني: أنها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها، وهو قول الغزالي وسليم. قال الهندي: وهو قريب لا بأس به، فالعلة في تحريم النبيذ هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل تعلق التحريم بها، ولكنها علة بجعل الشارع.

الثالث: أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي. والعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل ويعبرون عنه تارة بالمؤثر.

الرابع: أنها الموجبة بالعادة، واختاره الإمام فخر الدين الرازي في الرسالة البهائية- في القياس وهو غير الثاني.

الخامس: الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شارع الحكم. ومنهم من عبر عنها بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين في التعبد بالحكم لأجلها، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب وهو نزعة القائلين بأن الرب تعالى يعلل أفعاله بالأغراض. والصحيح عند الأشعرية خلافه. ونحوه قول ابن القطان: العلة عندنا هي المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها، وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم ثم قال: والعلة ما جلب الحكم. قال: وإلى هذا كان يذهب أبو علي بن أبي هريرة. انتهى. وحكى الماوردي في باب الربا القولين فقال: العلة هي التي لأجلها ثبت الحكم. وقيل: الصفة الجالبة للحكم".

هذا ما يتعلق بتعريف لفظ العلة هذا لغة واصطلاحا، وبيانه.

(و)إذ قد نجز هذا فلنصر إلى إيراد شروط هذا الركن قائلين:

(يجوز أن تكون العلة حكما) شرعيا، فيكون الحكم الشرعي فيما أمضي فيه على هذا التعليل معللا بحكم شرعي آخر، وإنما جاز ذلك لأن أحد الحكمين قد يكون دائرا مع الحكم الآخر وجودا وعدما. وهذا الدوران قد يفيد حصول تعليل أحد الحكمين بالآخر.

هذا وجه جواز هذا التعليل وصحته وأما مثاله فهو (كقولنا بطل بيع الخمر) وفسد (لأنه) أي الخمر (حرم الانتفاع به) هذه هي العلة الأولى لهذا الحكم الشرعي وهو البطلان المذكور وهي حكم شرعي (ولأنه نجس) هذه هي العلة الثانية وهي كذلك حكم شرعي، إذ الحكم بأن الخمر نجس حكم شرعي، وكذلك حرمة الانتفاع بها فإنها حكم شرعي أيضا.

قال الزركشي: " و المختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، كقولنا: حرم الانتفاع بالخمر فيبطل بيعه، لأن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجودا وعدما. والدوران يفيد ظن العلية، ولأن العلة بمعنى المعرفة ولا بعد في أن يجعل حكم معرفا لحكم آخر بأن يقول الشارع: رأيتموني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية، فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضا. ونقله الهندي عن الأكثرين. وقال السهيلي إنه هو الصحيح من مذهب الأصوليين، ونقله الأستاذ أبو منصور عن عامة أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة قال وقد قاس الشافعي رقبة الزهار على الرقبة في القتل، وفي أن الإيمان شرط فيهما، بأن كل واحدة كفارة بالعتق، وقال في زكاة مال اليتيم: لأنه مالك تام الملك، وقال في الذمي: يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه كالمسلم، وقاس الوضوء على التيمم في النية بأنهما طهران عن حدث. وقال مالك: كل فطر معصية فيها الكفارة كالفطر بالوطء، وقال أصحاب الرأي: المني نجس لأنه ينقض الطهارة بخروجه من البدن كالبول".

وهذا الرأي هو المختار عند الحنفية أيضا ففي تيسير التحرير: " والمختار جواز كونها أي العلة حكما شرعيا، مثاله للحنفية ما ورد عن الخثعمية أنها قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفأحج عنه؟ فقال ﷺ: (أرأيت لو كان على أبيك دين) فقضيته أما كان ذلك يقبل منك؟ قالت نعم: قال فدين الله أحق. قاس ﷺ اجزاء الحج عنه بإجزاء قضاء الدين عنه بعلة كونه أي المقضي دينا وهو أي الدين (حكم شرعي هو) كيف ذلك الحكم الشرعي (لزوم أمر في الذمة) فإن هذا اللزوم اعتبار من اعتبارات الشرعي مترتب على خطابه تعالى المتعلق بأداء الحق. (و) أيضا مثاله (قولهم) أي الحنفية (في) عدم صحة بيع (المدبرين: مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى) قيد الإطلاق احتراز عن المدبر المقيد كأن

مت في هذا المرض فأنت حر (فلا يباع كأم الولد) فالأصل أم الولد، والفرع المدبر، والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى".

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وهو مذهب الجمهور.

(و) وقد (غلط من) خالف في هذا و(قال) إنه لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر، متمسكا بما يرى أنه دليل ذلك وهو (أن الحكم) هو (أيضا يحتاج إلى علة) تدل عليه ويضبط بها، وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (لا يعلل به) إذ المحتاج إلى العلة كيف يكون علة.

وقد أورد الآمدي أدلة هؤلاء المانعين وردها قائلا: "وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم فقد احتجوا بأن الحكم إذا كان علة لحكم آخر، فإما أن يكون متقدما عليه أو متأخرا عنه أو مقارنا له. ولا جائز أن يقال بالثاني: لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم. وإن كان الثالث، فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس وأيضا فإنه يحتمل أن لا يكون لحكم الأصل علة ويحتمل أن يكون، وإذا كان معللا احتمل ألا يكون الحكم به هو العلة واحتمل أن يكون، وعلى هذا فلا يكون علة على تقديرين وإنما يكون علة على تقدير واحد، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد. وأيضا فإنه لو كان الحكم علة للحكم فإما أن يكون علة بمعنى الأمارة المعرفة أو بمعنى الباعث. يجب أن يقال بالأول لما سبق، ولا جائز أن يقال بالثاني، لأن القول بكون الحكم داعيا وباعثا على الحكم محال خارق للإجماع ولقائل أن يقول: أما الحجة الأولى فلا نسلم امتناع التقدم. قولهم: يلزم منه نقض العلة ليس كذلك، فإن الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته بل إنما يصير علة باعتبار الشرع له بقران الحكم الآخر به، وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة فإن الشدة المطربة وإن كانت متقدمة على التحريم فلا يقال

إنها علة قبل اعتبارها من الشرع بقران التحريم بها، فلا تكون منتقضة بتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع، وإن سلمنا امتناع التقدم فما المانع أن يكون مقارنا؟ قولهم: ليس جعل أحد المقترنين علة للآخر أولى ليس كذلك، فإن الكلام إنما هو مفروض فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس، وإلا فمع قطع النظر عن جهة البعث في أحد الحكمين فلا يكون علة. وما ذكروه من الترجيح فهو لازم عليهم في التعليل بالأوصاف الحقيقية، وما هو جواب ثم فهو الجواب فيما نحن فيه. وأما الحجة الثانية فالمختار من قسميها أنه علة بمعنى الباعث. قولهم: إنه ممتنع خارق للإجماع دعوى مجردة لا دليل عليها".

وفي تيسير التحرير مثل قول الآمدي هذا.

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

المذهب الثالث ما ذهب إليه ابن المنير من أن الحكم لا يكون علة، وإنما هو دليل على العلة من حيث الملازمة وذلك أن تكون علته تقتضي حكمين، فإذا وجد أحدهما استدللنا بوجوده على وجودها ثم على وجود الحكم المعلوم ضرورة تلازم الثلاثة.

المذهب الرابع ما ذهب إليه الآمدي وتبعه ابن الحاجب وهو أن الحكم الشرعي يكون علة شرعية بمعنى الأمارة لكن ليس ذلك في أصل القياس نفسه، وإنما ذلك في صورة نصب الشارع ذلك الحكم أمارة على غيره إذ يجوز أن يقول الشارع إذا عرفتم أني حكمت بإيجاب كذا فاعلموا أني حكمت بكذا. وإنما امتنع ذلك -وهو كون الحكم علة- في أصل القياس لأن العلة لا بد أن تكون بمعنى الباعث، والحكم لا يكون باعثا على حكم آخر. نعم يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لغيره لكن بشترط أن يكون باعثا على تشريع

المعلل به، وذلك محصور فيما إذا كان قاضيا بجلب مصلحة فقط، أما إذا كان لدفع مفسدة فلا. مثال ما كان لكسب هذه المصلحة تعليل بطلان بيع الخمر بالنجاسة، إذ في شرع بطلان بيعها بسبب النجاسة جلب مصلحة هي تكميل المقصود من البطلان وهو عدم الانتفاع.

ونص الآمدي في ذلك مفصلا هو قوله: "المختار أنه يجوز أن يكون الحكم علة للحكم بمعنى الأمارة المعرفة، لكن لا في أصل القياس بل في غيره، فقد حرمت، كذا فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: مهما رأيتم أني حرمت كذا فقد حرمت كذا، ومهما أبحت كذا، كما لو قال: مهما زالت الشمس فصلوا، ومهما طلع هلال رمضان فصوموا. وأما في أصل القياس فقد بينا أنه لا يجوز أن تكون العلة فيه بمعنى الأمارة المعرفة بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكم علة لحكم أصل القياس فلا بد وأن يكون باعثا عليه. وعلى هذا فحكم الأصل إما أن يكون حكما تكليفيا أو بخطاب الوضع والأخبار فإذا كان ثابتا بخطاب التكليف امتنع أن يكون الحكم الشرعي علة له: لأن غير مقدور للمكلف لا في إيجاده ولا في إعدامه، فلا يصلح أن يكون علة لما ذكرناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي، وبما ذكرناه أيضا يمتنع تعليله بالوصف العرفي والتقديري، والوصف الوجودي الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله، ك الشدة المطربة والطعم والنقدية والصغر ونحوه. وأما إذا كان حكم الأصل ثابتا بخطاب الوضع والإخبار فلا بد وأن يكون الحكم المعلل به باعثا على حكم الأصل، إما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به، وإما لتحصيل مصلحة تلزم منه، فإن كان الأول فيمتنع أن يكون الحكم علة، لأن المفسدة اللازمة من الحكم المعلل به كانت مطلوبة الانتفاء بشرع حكم الأصل لما شرع الحكم المعلل به لما يلزم من شرعه من وجوه مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع، وإن كان الثاني فلا يمتنع الحكم بالحكم فإنه لا يمتنع أن يكون الترتيب أحد الحكمين

على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما، فقد ينحل من هذه الجملة أن إطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي وجوازه ممتنع، بل لا بد من النظر إلى ما ذكرناه لما ذكرناه من التفصيل".

وهذا الذي ذهب إليه الآمدي وابن الحاجب لم يرتضه جمع من أهل العلم.

قال الزركشي: "هو تحكم، لأن الحكم الشرعي إنما شرع لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة فلماذا يخصص بالمصلحة دون المفسدة".

وفي هذا الشأن قال أمير بادشاه في تيسير التحرير: " (وحقق في الشرح العضدي جوازها) أي جواز كون حكمها لدفع تلك المفسدة (لجوازه اشتماله) أي الحكم الشرعي (على مصلحة راجحة ومفسدة تدفع بحكم آخر كوجوب حد والزنا لحفظ النسب على الإمام ثقيل يؤدي إلى مفسدته إتلاف النفوس فعلل بوجوب شهادة الأربع)". قال المحقق التفتازاني ما معناه أن حد الزنا حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لكونه دائرا بين رجم كما في المحصن، وبين جلد وتغريب عام كما في غيره، وفي كثرة وقوعه مفسدة ما: من إتلاف النفوس وإيلامها فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته: أعني الشهادة دفعا للمفسدة القليلة، وهذا معنى كون ذلك علة له باعثة عليه فوجوب الحد المفضي إلى كثرة الإتلاف، والإيلام حكم شرعي معلل بوجوب الأربعة دفعا للمفسدة الكثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة انتهى. فالحاصل أنه لولا هذا الدافع للمفسدة المذكورة لما شرع وجوب الحد المفضي إليها فوجوب الأربع مصحح لمشروعية الحد المذكورة باعث له. ولا يخفى أن توقف صحة مشروعية الحد على وجوب الأربع لا يستدعي كونه باعثا لها والكلام في العلة بمعنى الباعث، والحق أن

الاشتمال على المفسدة المطلوب ودفعها بشرع الحكم إنما هو شأن العلة كالسكر والقتل المشتمل على البغضاء والإضافة لعلة وجوب الحد لاشتماله عليها، والدافع لها وجوب الأربع كما يفيده أول كلام المحقق".

هذا ما يتعلق بتعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وما أثمرته الأنظار الأصولية في حقه. والحق الثابت في ذلك هو أنه يجوز أن تكون العلة حكما شرعيا.

(و) كما يجوز أن تكون العلة حكما شرعيا كذلك (يجوز أن تكون العلة (وصفا محسوسا) مدركا بإحدى الحواس الخمس وهذا الذي قد يكون محسوسا يسمى الوصف الحقيقي، وهو ما تعقل باعتبار نفسه ولا يتوقف على وضع، وهذا الوصف قد يكون (عارضا) في محله غير ثابت فيه، وذلك (كالشدة) التي في الخمر (أو لازما) لمحله غير منفك عنه (كالطعم) وهو كونه طعاما كما في البر ونحوه (و)كـ(ـالنقدية) في الذهب أو الفضة إذا اعتبرت النقدية صفة لازمة فيهما (و) مثل النقدية هذه (الصغر) فإنه وصف لازم لمحله ما دام صفة لازمة فيهما.

قال الزركشي: " يجوز أن تكون علة الحكم وصفا لازما بالإجماع، كتعليلنا تحريم الربا في المطعومات بإمكان الطعم منها، وكتعليل أهل الرأي تحريم النساء بالجنس وحده، نقله الأستاذ أبو منصور قال ويجوز أن تكون العلة وصفا غير لازم للمعلوم ويجوز أن تكون العلة الشرعية مركبة من أوصاف بعضها لازم وبعضها ثابت بالشرع أو العادة، كتعليلنا في الذهب والورق بالجنس، وكونه نقدا عاما، والجنس: وصف لازم، وكونه عاما: بالعرف والعادة"[1].

---

(١) البحر المحيط (٧/ ٢١٨).

نعم قد يكون هذا الوصف المعلل به هذا الذي ذكر (أو) يكون (من أفعال المكلفين) وذلك (كالقتل) الذي هو علة القصاص (والسرقة) التي هي علة القطع. (أو) -بمعنى الواو- يعني وكما تكون ما ذكر قد تكون كذلك (وصفا مجردا) أي وصفا واحدا كالإسكار ومنهم من جعل هذا شرطا (أو) تكون وصفا (مركبا من أوصاف) كالقتل العمد العدوان المكافئ.

والذي تقرر في هذا الشأن -وهو كون العلة وصفا مركبا- هو الخلف، وقد جاء هذا الخلف على مذاهب:

المذهب الأول: أن ذلك جائز. ونسبه الهندي للمعظم. وحكى الأستاذ أبو منصور الإجماع على ذلك واختاره الآمدي ونصره رادا على من خالف في قبوله، فقال: "وهو المختار، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان. ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مين ما يقوم الدليل على ظن التعليل بها إما بمناسبة أو شبه أو سبر وتقسم أو غير ذلك من طرق الاستنباط والتخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد، فكانت علة.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على جواز التعليل بعلة ذات أوصاف، غير أنه معارض بما يدل على امتناعه. وبيانه من أربعة أوجه:

المعارضة الأولى: أن مجموع الأوصاف إذا كان علة للحكم فالعلية صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف، ودليله أمران:

الأول: أنا نعقل الهيئة الاجتماعية من الأوصاف ونجهل كونها علة والمعلوم غير المجهول. الثاني: أنه يحسن أن يقال: الهيئة الاجتماعية من الأوصاف علة فنصفها بها، والصفة يجب أن تكون غير الموصوف، وعند ذلك فإما أن تكون صفة العلية بتمامها قائمة بكل واحد مين الأوصاف أو

بواحد منها أو أنها مع اتحادها قائمة بالمجموع، كل بعض منها قائم بوصف. لا جائز أن يقال بالأول وإلا كان كل وصف علة مستقلة، لأن العلة مجموع الأوصاف وهو خلاف الفرد، كيف وإن ذلك محال كما يأتي.

وإن قيل بثاني: فالعلة ذلك الوصف الذي قامت به صفة العلية لا مجموع ال الأوصاف، وهو أيضا خلاف الفرد.. ولا جائز أن يقال بالثالث: لأن صفة العلية متحدة فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد أو اتحاد المتعدد وهو محال.

المعارضة الثانية: أنه لو كانت العلية صفة لأوصاف متعددة فهي متوقفة على كل واحد من تلك الأوصاف، ويلزم من ذلك أن يكون عدم كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية ضرورة انتفائها عند عدمه، وذلك محال لوجهين:

الأول: أنه إذا انتفت جميع الأوصاف فإما أن يكون عدم كل وصف علة مستقلة لعدم العلية أو البعض دون البعض، أو أنه لا واحد منها مستقل بل المستقل الجميع.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن معنى استقلال عدم كل واحد من الأوصاف بعدم العلية لا معنى له سوى أنه المفيد لذلك دون غيره، ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها.

ولا جائز أن يقال بالثاني، لأنه لا أولوية لاختصاص البعض بذلك دون البعض.

ولا جائز أن يقال بالثالث لما فيه من إخراج كل واحد من تلك الأوصاف عن الاستقلال بالعلية، وقد قيل إنه مستقل.

الوجه الثاني: أنه إذا كان عدم كل وصف منها يستقل عند انفراده بعدم العلية فبتقدير انتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف، يلزم منه أنه إذا انتفى بعد ذلك وصف آخر من تلك الأوصاف أن لا يكون موجبا لعدم العلية لكونها معدومة، ويلزم من ذلك نقض العلة العقلية وهو محال.

المعارضة الثالثة: أنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأوصاف مناسبا للحكم، أو لا واحد منها مناسب له، أو المناسب البعض دون البعض.

فإن كان الأول، فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به أن يكون مستقلا بالتعليل، وعند ذلك فالحكم إما أن يضاف إلى كل واحد على سبيل الاستقلال، أو إلى البعض دون البعض، أو إلى الجملة، والكل محال لما تقدم في المعارضة السابقة.

وإن كان الثاني: فضم ما لا يصلح للتعليل إلى ما يصلح له لا يكون مفيدا للتعليل.

وإن كان الثالث: س ذلك هو العلة المستقلة لمناسبته وقران الحكم به ولا مدخل لغيره في التعليل.

المعارضة الرابعة: أن كل واحد من الأوصاف إذا لم يكن علة عند انفراده فعند انضمامه إن تجددت صفة العلية له فلا بد من تجدد أمر يقتضي العلية. وذلك الأمر المتجدد لا بد له مين علة متجددة توجبه، والكلام فيه ذلك المتجدد كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع.

الجواب عني المعارضة الأولى من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لا معنى لكون مجموع الأوصاف علة سوى أن الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف من الحكمة، وليس ذلك صفة لها

فلا يلزم ما ذكروه، إلا أن هذا يناقض ما ذكر من الوجه الأول في امتناع التعليل بالعدم الثاني.

الثاني: أنه إن كانت العلية صفة للأوصاف غير أنه يمتنع أن تكون صفة وجودية، وبيانه من وجهين:

الأول: أنها لو كانت صيفة وجودية لكانت عرضا، والصفات المعلل بها أعراض، والعرض لا يقوم بالعرض كما بيناه في أبكار الأفكار وغيره.

الثاني: أنها صفة إضافية، وقد بيننا فيما تقدم أن المفهوم من الصفة الإضافية غيروا وجودي، وما ذكروه من المحال إنما يلزم بتقدير كونها صفة وجودية وليس كذلك. غير أن هذين الجوابين يناقضان ما ذكر من الوجه الأول في امتناع التعليل بالعدم.

الثالث: أن ما ذكروه منتقض بكون القول المخصوص خبرا أو استخبار ا أو وعدا أو وعيدا أو غير ذلك، مع تعدد ألفاظه وحروفه فإن كل ما ذكروه من الأقسام بعينه متحقق فيه ومع ذلك لم يمتنع وصفه بما وصف به، فما هو الجواب ها هنا يكون جوابا في محل النزاع

وعن الثانية التي: أنها مبنية على كونه عدم الأوصاف علة لعدم العلية، وليس كذلك لوجهين:

الأول: أن العدم لا يصلح أن يكون علة لما تقدم.

الثاني: أن وجود كل واحد من الأوصاف شرط ن في تحقق العلية، فانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف أو كلها إنما هو لانتفاء الشرط لا لعلة عدم العلية.

وعانى الثالثة: أنه وإن لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسبا للحكم

مناسبة استقلال. ثلاثة يمتنع أن تكون مناسبة استقلال ناشئة أو ملازمة للهيئة الاجتماعية من الأوصاف، كما في القتل العمد العدوان بالنسبة إلى وجوب القصاص ونحوه.

وعن الرابعة: أن المتجددة والمستلزم للعلية إنما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار، فلا تسلسل ثم يلزم على ما ذكروه تجدد الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة، فإنها غير متحققة في كل واحد واحد من الأوصاف مع لزوم ما ذكروه، فما هو الجواب عن تجدد الهيئة الاجتماعية يكون جوابا عن تجدد صفة العلية". هذا هو المذهب الأول.

المذهب الثاني: جواز ذلك، لكن بشرط أن لا تتعدى الأوصاف التي تتركب هذه العلة المركبة منها خمسة أوصاف

قال الزركشي: " وهذا القول حكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي، ونصره أبو إسحاق الإسفراييني في كتاب شرح الترتيب فقال: لم أسمع أهل الاجتهاد زادوا في العلة على خمسة أوصاف، بل إذا بلغت خمسة استثقلوها ولم يتمموها وقال في كتابه: أقواها ما تركب من وصفين ثم يليه الثلاثة، ثم الأربعة ثم الخمسة، ولم أرى لأحد من المتقدمين زيادة عليه. ويخرج ذلك عن الأقسام والضبط إذا كثرت الأوصاف".

المذهب الثالث: أنه جائز لكن لا يجوز أن تتعدى سبعة أوصاف.

قال الإمام: " نقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن بعضهم أنه قال لا يجوز أن تزيد الأوصاف على سبعة".

هذا ما ذكره الإمام الرازي نقلا عن الشيخ الشيرازي، لكن الذي ذكره في شرح اللمع هو قوله: " ومن الفقهاء من قال لا يجوز أن تزيد على خمسة أوصاف".

ثم قال: " وهذا غلط لأن العلل شرعية فإذا جاز أن يعلق الحكم في الشرع على خمسة أوصاف جاز أن يعلق على ما فوقها، فلا معنى للحصر، وهذا لمعنى وهو أن الاعتبار بما يدل عليه الدليل، ولهذا علة السرقة ذات خمسة أوصاف وهو أنه سرق نصابا من حرز مثله لا شبهة له فيه وهو من أهل القطع، وعلة الحج ذات أوصاف كثيرة، وعلة الصلاة ذات وصفين وهي الطهارة من الحيض مع التكليف، فكان ذلك بحسب الدليل فبطل هذا الاعتبار"(١).

والذي يظهر أن هذا الذي في المحصول سبق قلم وأن الصحيح في ذلك هو خمسة أوصاف ويدل على ذلك نص الشيخ هذا ويعضده ما ذكره الزركشي بعد ما نقل هذا القول عن الرازي إذ قال: "لكن نقل عنه في رسالته (البهائية) عن بعضهم أنها لا تزيد على خمسة وهذا هو الصواب عن حكاية الشيخ".

هذا ما يتعلق من قول بياني بهذا القول المنسوب للشيرازي في المحصول وأما القول بأن هذه الأوصاف تنتهي إلى سبع ولا تتخطاها، فإنه قول قد قيل به كذلك.

قال الزركشي: " نعم قول عدم الزيادة على السبعة محكي أيضا، حكاه ابن العارض في كتابه عن جماعته، قال الإمام الرازي: وهذا التقدير لا أعرف له حجة. وقال صاحب التنقيح: غاية ما يتوقف عليه الحكم سبعة قال ابن عقيل: وقد قال أصحابنا وأصحاب الشافعي: من كان بقرب مصر يجب عليه الحضور، إذا سمع النداء حر، مسلم، صحيح، مقيم، في موطن يبلغه النداء، في موضع تصح فيه الجمعة فهو كالمقيم في مصر (قال) وهذا يتضمن سبعة أوصاف".

(١) شرح اللمع، ٢/ ٨٣٧، ٨٣٨.

المذهب الرابع: أنه لا يجوز التعليل بالوصف المركب مطلقا.

هذا ما يتصل من بحث وقول أصولي في شأن هذه العلة المركبة.

(و)هذا الذي ذكر من وصف وقضي في حقه بأنه يجوز أن يكون علة فإنه (لا فرق) فيه (بين أن يكون) مساقه (نفيا أو إثباتا) فكما يعلل ثبوت ما تعلق به من حكم بثبوته يعلل كذلك ثبوت نفي ذلك الحكم بانتفائه، وفي هذا تقول: حرم شرب الخمر لإسكارها، وكذلك تقول: أحل شرب الخمر لزوال إسكارها، وذلك قد يكون بتخللها أو بتحجرها، أو بزوال إسكارها. وهكذا سائر هذه العلل، فإنها إن ثبتت ثبتت أحكامها، وإن انتفت انتفت أحكامها، فيعلل بها في حالة انتفائها كما يعلل بها في حالة ثبوتها.

قال الشيخ أبو إسحاق: «يجوز أن يجعل نفي صفة علة الحكم». ومن أصحابنا من قال لا يجوز وحكى ذلك عن القاضي أبي حامد رَحِمَهُ اللَّهُ

لنا هو أن ما جاز أن ينص عليه في التعليل جاز أن يستنبط بالدليل ويعلق الحكم عليه كالإثبات.

ولأنه إذا جاز أن يكون الحكم مرة إثباتا ومرة نفيا جاز أن تكون العلة مرة إثباتا ومرة نفيا

واحتجوا بأن الذي يوجب الحكم وجود معنى فأما إذا عدم المعنى فلا يجوز أن يوجب الحكم والنفي عدم معنى فلا يجوز أن يوجب الحكم.

والجواب هو أن هذا مجرد الدعوى فلا يقبل من غير دليل.

قالوا ولأن من شرط العلة أن يشترك فيها الأصل والفرع والاشتراك في النفي لا يصح

قلنا لا نسلم فإن الاشتراك يصح في النفي كما يصح في الإثبات على أن النفي يتضمن الإثبات والاشتراك فيه فصح"[1]. هذا ما ذكره الشيخ الشيرازي رَحِمَهُ اللَّهُ في التبصرة، وقد ورد في شرح اللمع مثل ذلك.

(و)كما يجوز أن يكون الوصف الذي هو علة ما ذكر من هذه الأضرب من الأوصاف (يجوز) كذلك من وجه آخر (أن يكون مناسبا) للحكم المسند إليه بحيث تقتضي العقول الربط بينهما لما في ذلك من جلب مصلحة أو درء مفسدة، كما في الإسكار وتحريم الخمر (و)يجوز كذلك أن يكون (غير مناسب) كما في مس الذكر والوضوء. نعم قد يكون كذلك (أو) يكون (متضمنا لمصلحة مناسبة) كما تقدم تقرير ذلك في قياس الشبه (و)كذلك (يجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم) نفسه، وذلك (كتحريم نكاح الأمة) أي التزوج بها (بعلة) دفع حصول (رق) أي عبودية (الولد) الإضافة هنا بيانية، فمعنى هذا القول لذلك هو: كتحريم نكاح الأمة بالعلة التي اقتضت ذلك وهي درء جريان الرق في الناس، فإن هذا التزوج لو حصل سيكون عنه ولد رقيق؛ لأن الولد يكون تابعا لأمه في الرق، وبناء على ذلك يجب منع هذا النكاح دفعا لهذا الأمر ومنعا له، وفي هذه الصورة العلة كما ترى ليست في محل الحكم الذي هو الأمة وإنما هي في الولد، وهي درأ عبوديته ورقه ومنع ذلك عنه.

هذا ما تيسر ذكره فيما يتعلق بما يكون علة للأحكام الشرعية.

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٤٥٦).

فصل في الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية

اعلم أن العلل تختلف بحسب ما تضاف إليه (و)بذلك (تفارق العلة الشرعية) وهي التي وضعها الشارع وتباين (في بعض هذه المعاني) القائمة بها (العلة العقلية) التي يقضي بها العقل ويوجبها. ومن جملة هذه المعاني:

أولا: أن العلة العقلية لا تصير علة بجعل جاعل بل تكون علة بنفسها، أما العلة الشرعية فإنها ليست كذلك إذ هي من وضع الشارع.

ثانيا: أن العلة العقلية موجبة للحكم بذاتها. بخلاف العلة الشرعية إذ هي أمارة على ما تدل عليه من حكم فقط على القول الراجح.

ثالثا: أن العلة العقلية لا تتغير بتغير الزمان كحركة المتحرك بخلاف العلة الشرعية فإنها قد تتغير، كالإسكار في الخمر فإنه لم يكن علة في تحريم الخمر إلا بعد مجيء الشرع بذلك، ثم إنه قد يرتفع تأثيرها بالإضافة للمضطر.

رابعا: أن العلة العقلية حقيقية، كالحركة فإنها علة في كون المتحرك متحركا. وإنما كانت هذه العلة حقيقية لأنها أوجبت معلولها بنفسها. بخلاف العلة الشرعية فإنها علة مجازا أو اتساعا إذ هي أمارة على الحكم فقط صارت كذلك بوضع الشارع إياها كذلك. وغير ذلك من صنف هذه الفروق.

(وقد أطنب الأصوليون في) إيراد هذه الفروق المنجزة في (تفصيل ذلك) وبيانه هذا شأن تصرف الأصوليين في شأن هذه الفروق.

(و)أما (بيان وجه الفرق بين العلة العقلية) وهي التي تقضي العقول بأنها علة (و)بين العلة (الشرعية) التي وضعها الشارع فهو (على ما) قررناه (في كتاب التهذيب). هذا الكتاب قد كرر المصنف ذكره في كتابه هذا لكن القول

المتداول في شأنه هو أنه مفقود. ولكن هذا لا يمنع أن نذكر شيئا من هذه الفوارق التي قد يتحقق ببيانها وجه الفرق هذا وكشف الغطاء.

وعملا بذلك نقول: من هذه الفوارق[1]:

أولا: أن العلة العقلية لا يجوز ولا يصح تخصيصها بعين دون عين.

والعلة الشرعية اختلف الناس فيها: فجوز تخصيصها قوم بدلالة، ومنع آخرون من تخصيصها؛ لأن الشرعية أمارة وعلامة ودلالة، وقد تدل على شيء في وقت، ولا تدل عليه في غيره، قالوا: فكذلك تدل على الحكم في محل، ولا تدل عليه في غيره، فقد استجاز القائلون بتخصيص العلة ذلك.

ولا يجوز عند أحد تخصيص علة العقل في عين دون عين، ولا في زمان دون زمان.

ثانيا: أن الشرعية ربما احتاجت إلى شرط في كونها علة للحكم، نحو: الزنا الموجب للرجم بشرط الإحصان، ووجوب الزكاة في النصاب بعلة الغناء به بشرط حؤول الحول على النصاب، وغير ذلك.

والعقلية لا تحتاج في إيجابها للحكم إلى شرط؛ لكونها موجبة غير علامة للحكم، ولا أمارة عليه، ولا دلالة.

ثالثا: أن العلة العقلية لا بد أن تكون منعكسة، فالحركة علة كون المحل الذي قامت به متحركا، فيجب من ذلك: أن كل محل لم تقم به الحركة، فلا يكون متحركا بحال.

فأما الشرعية: فلا يشترط لها العكس؛ فإنا إذا قلنا: كل شراب قامت به الشدة حرام، لا يلزم منه: أن كل شراب لم تقم به الشدة حلال، وكان المعنى فيه: أن العقلية موجبة والشرعية أمارة.

---

(١) ينظر الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل، (١/ ٣٧٩ إلى: ٣٨٢)

والأمارات والدلائل قد تدل على الشيء فيعلم، وليس إذا لم تدل يعدم، وأما العقلية فموجبة، والموجب إذا وجد أوجب موجبه لا محالة، فإذا لم يوجد لم يوجد موجبه لا محالة.

ولأن العلة الشرعية كما تدل على الحكم يدل غيرها عليه، فإن الحكم الواحد من أحكام الشرع يثبت بعلتين، فإذا زالت إحداهما بقيت الأخرى، فلذلك لم يكن من ضرورة انعدامها انعدام الحكم.

بيان ذلك: أن التنجس حكم يتعلق بالمحل، توجبه علتان: الاستحالة، وملاقاة نجاسة، فإذا زالت الملاقاة، بقيت الاستحالة مستقلا بها الحكم، وإن زالت الاستحالة، بقيت الملاقاة، فلم ينتف الحكم بزوالها وانتفائها؛ فلذلك لم يشرط العكس فيها، بخلاف العقلية فإن التحرك الذي هو حكم الحركة ومعلولها لا يثبت بالحركة وبمعنى آخر قط، فالحركة لا يشاركها في إيجاب التحرك شيء من الأعراض، فلا جرم إذا انتفت عن المحل، انتفى حكمها -وهو تحرك المحل- لا محالة.

رابعا: أن علة الحكم العقلي يجب أن تكون أبدا مقارنة له غير متقدمة عليه ولا متأخرة عنه، وليس كذلك سبيل العلة الشرعية؛ لأنها قد توجد قبل حصول الحكم كشدة الخمر، وتأتي الطعم وتهيؤ الكيل والاقتيات في البر قبل ثبوت الحكم، وهو تحريم التفاضل، فلا يجب أن تجريا في هذا الباب مجرى واحدا.

خامسا: أن العلة الشرعية يجوز أن توجب حكمين مختلفين، مثل إيجاب شدة العصير تحريم شربه، وإباحة ضرب شاربه، وحرمة الرضاع والقرابة يوجبان تحريم النكاح، وإباحة الخلوة والمسافرة، والحيض علة لتحريم وطء الزوج في الفرج، وإباحة الأكل في نهار رمضان، والموجب للغسل، وإسقاط إيجاب الصلاة رأسا.

فأما العلة العقلية: فإن الحركة لا توجب تحرك الجسم وتلونه المختلفين غير المتضادين، ولا تحركه وسكونه الموجبين المتضادين، ولا توجب أيضا حكمين مثلين، كما لم توجب حكمين مختلفين ولا متضادين.

وإنما كان ذلك لمعنى، وهي أنها توجب الحكم والمعلول لجنسها ونفسها، ونفسها وجنسها غير مختلف، والعلل الشرعية توجب لوضع الواضع لها، واختياره لحكمين مختلفين معلقين عليها مع اتحادها".

هذا ما يتعلق بهذه الفروق التي يتضح بها هذه الفرق ويكشف ببيانها الغطاء عن صورته. (و)مع أن بيان هذا الوجه قد يتحقق بذكر هذه الفروق ونحوها فإنا (لم نر) ولم نعتقد (فيه) وجود (فائدة) علمية حقيقية في بحث هذا كله وتقرير مضامينه (لأن العلة العقلية مما لا نراها) يعني لا نعتقد وجودها ولا ثبوتها حقيقة (أصلا) فلا نعتقد وجود علة ولا معلول في العقليات، فالكون عندنا هو حقيقة المسمى نفسه. (فلا معنى) عندنا (لقولهم) أي قول من يقول بثبوت العلة كأرباب الأحوال: (العلم) هو (علة كون العالم عالما) و(لا) لقولهم: العلم (كون الذات عالمة ولا) لقولهم (إن العالمية حال) هي التي (وراء قيام العلم بالذات) العالمة (فلا وجه) ولا معنى (لهذا) برمته (عندنا في) الأمور (المعقولات) التي لا تدرك إلا من جهة العقل (بل لا معنى لكونه) أي كون شخص ما عالما (إلا قيام العلم بذاته) هذا هو مذهبنا في العلة العقلية. هذا ما ظهر لي في تقرير كلام المصنف هذا هنا، وهذا التقرير هو الموافق لهذا الذي تقرر عند من يجعل العلل العقلية والأحوال مؤثرة.

(وأما) العلل (الفقهيات) وهي العلل التي تبنى عليها الأحكام الفقهية فإنها من وضع الشارع وبذلك (فـ)إن (معنى العلة فيها) هو أنها (العلامة) التي

نصبها الشارع دليلا على حكمه (وسائر) يعني جميع (الأقسام التي ذكرناها) على وجه التفصيل (يجوز أن ينصبها الشارع علامة) وأمارة على حكمه، وهذه الأقسام عشرة وهي على سبيل التذكير: كون العلة حكما، أو وصفا محسوسا عارضا، أو لازما، أو من أفعال المكلفين، أو وصفا مجردا، أو مركبا من أوصاف، أو مناسبا، أو غير مناسب، أو متضمنا لمصلحة مناسبة، أو غير موجودة في محل الحكم.

هذا ما يطلب ذكره في هذا المقام وفيه غنية لأنه هو ما تعلق غرض الأصولي فيه.

وبهذا ينتهي هذا الفصل.

فصل في كيفية إضافة الحكم إلى العلة

تقدم ذكر أن البحث في شأن العلة العقلية والاشتغال به وما به تنفصل وتختلف عن العلة الشرعية مما لا تظهر له فائدة في هذا الفن. إذ مصب النظر والقول هنا إنما هو العلة الفقهية، وما يتعلق بكشف الغطاء عن أحوالها المختلفة، والجهات التي يحتاج إلى معرفتها في حقها، باعتبارها ركنا من أركان القياس، وكل ركن من هذه الأركان يساق من القول في بيانه وإظهار مضامينه ما يحقق هذا البيان، وبيان تفاصيل هذه المضامين.

ومضيا على ذلك (فـ)ـإن من (الذي نتعرض له) بالبيان والإيضاح (في) مجرى بيان أحوال (هذا الركن) ومسائله وما يتعلق بذلك بيان (كيفية إضافة الحكم إلى العلة) وما يتوقف عليه تحصيل هذه الكيفية من شروط وما به ترفع وتزول.

(و)حال هذه الكيفية (يتهذب) فهمه وتدرك معرفته (بالنظر في أربع مسائل) متعلقة بهذا الأمر:

(إحداها) هي (تخلف الحكم عن العلة) وذلك يتحقق بأن يكون الحكم معدوما (مع وجودها و)هذا التخلف (هو الملقب بالنقض) في اصطلاح أهل هذا الفن وإنما يسميه نقضا من يراه قادحا. (و)المسمى كذلك (التخصيص) تخصيص العلة وإنما يسميه تخصيص العلة من لا يرى أنه قادح وعلى كل فتارة يعبر عنه بالنقض، وتارة يعبر عنه بتخصيص العلة.

(و)المسألة (الثانية) هي (وجود الحكم) وحصوله (دون) وجود (العلة) وحصولها، (و)هذا الوجود للحكم دون وجود علته (هو الملقب) عند أرباب هذا الفن (بالعكس و)كذلك (تعليل الحكم بعلتين) فتارة يعبر عنه بهذا وتارة يعبر عنه بذاك.

(و)المسألة (الثالثة) هي (أن الحكم في محل النص) -وهو المحل الذي ثبت حكمه بالنص- هل (يضاف إلى النص أو) يضاف (إلى العلة) التي دلت عليه. (و)متضمن هذه المسألة الثالثة هو الذي (عنه تتشعب) المسألة (الرابعة وهي) على مسألة (العلة القاصرة) وهي المقصورة على محلها الذي لا تتعداه إلى ما سواه.

هذه على وجه الإجمال هي المسائل الأربع الذي يتهذب بالنظر فيها ما ذكر من بيان للكيفية المذكورة، وإنما طلب بيان معرفة هذه الكيفية لما يعتري حالها من الشبة بالكيفية التي يضاف بها الحكم العقلي إلى علته، ومن شبهها بما يخالف ذلك، ومتضمن هذه المسائل الأربع يكشف عن حقيقة هذه الكيفية، فلنورد هذه المسائل على وجه التفصيل والولاء قائلين:

المسألة الأولى: (مسألة) تخصيص العلة

هذه هي ترجمة هذه المسألة، ومتعلق النظر الأصولي فيها هو هل هذا التخصيص يوجب نقض ما اعتراه من علة، ويقضي بفساده أو لا؟

هذا هو متعلق هذا النظر، أما ما أثمرته الأنظار الأصولية في ذلك فهو أن الأصوليين (اختلفوا في) دلالة هذا التخصيص (تخصيص العلة) على هذا الذي ذكر من النقض لها وفسادها. هذا هو الحكم الجملي في ذلك.

(و)أما المراد بهذا التخصيص و(معناه) فإنه يمكن صوغه على صورة سؤال مفاده هل الصحيح هو (أن فقد الحكم) يعني تخلفه (مع وجود العلة) التي هي مناطه (يبين فساد) كون هذه (العلة) علة له (و)يدل على (انتقاضها) وسقوطها (أو) لا يبين ذلك ولا يدل عليه بل (يبقيها علة لذلك الحكم) ويصيرها مناطا له (ولكن) مع ذلك (يخصصها بما وراء موقعها) الذي جرى تخصيصها فيه، وما وراء هذا الموقع هو كل ما جرت فيه هذه العلة علة ومناطا لهذا الحكم من محل.

نعم وقع الخلف في إفادة هذا التخصيص نقضا وهدما لما ورد فيه من العلة - كما تقدم ذكر ذلك-:

(فقال قوم إنه) أي هذا التخصيص (ينقض العلة) التي ألم بها (ويفسدها) يعني يفسد كونها علة لما علق بها من حكم (ويبين أنها لم تكن علة) ولا مناطا له (إذ لو كانت علة لاطردت) يعني لاطرد تأثيرها في الدلالة على هذا الحكم وإفادته (ووجد الحكم حيث وجدت) لما بينهما من التلازم الوجودي، وبموجب هذا يتحقق أن هذا التخلف يقدح في الوصف المدعاة عليته مطلقا، وهذا يجري في الوصف المدعاة عليته سواء كان منصوصا على كونه علة، أو كان مستنبطا، وسواء تخلف الحكم لمانع، أو تخلف لغير مانع.

فهذا التخلف على كل حال تبطل به العلة وتضمحل إن ألم بها، ويسقط ما اداعي لها من العلية. وهذا المذهب هو ما عليه المتكلمون، والأستاذ أبو إسحاق. وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام الرازي، وعليه أكثر أصحاب الشافعي، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره من قول له آخر لأن علله سليمة من النقض جارية على مقتضاها، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(و) المذهب الثاني هو أنه لا يفيد نقض العلة وإنما يخصصها. وهذا قد (قال) به (قوم) آخرون، وصرحوا بأن العلة وإن اعتراها هذا التخلف في محل ما فإنها (تبقى علة فيما وراء) أي سوى محل (النقض) وهو المحل الذي ورد فيه تخلف الحكم فيه عنها (و)إنما تبقى علة فيما سواه لأن (تخلف الحكم عنها) إنما (يخصصها) بغير محل التخلف، وبذلك يكون تخلفها (كتخلف حكم العموم) عن بعض ما دل عليه من أفراد (فإنه يخصص) ذلك (العموم بما) سوى محل هذا التخلف و(بما وراءه) من محال أخرى يجري فيها حكمه. وإذا حصل هذا التخلف في العلة فإنه يتعين تقدير وجود مانع أو تخلف شرط.

قال الزركشي: "ووجهه أن العلة بالنسبة إلى محالها ومواردها كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاته، فكما جاز تخصيص العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة، وفرق الأولون بينه وبين العام بأن العلة مستلزمة للمعلول، إذ هو معناها، فإذا انتفى الاستلزام فقد انتفى لازم العلة فتنتفي العلية. وهذا مفارق العام، لأن العام إما أن ينظر فيه إلى الدلالة الوضعية وتلك لا تنتفي بالتخصيص، وإما أن ينظر فيه إلى الإرادة للباقي.

وهذا المذهب هو الذي عليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. وقال الباجي: حكاه القاضي والشافعية عن أصحاب مالك، ولم أر أحدا من أصحابنا أقر به ولا نصره.

وعلى كل فهذه هي صورة هذا المذهب ومن قال به ناصرا له. هذا هو المذهب الثاني.

(و)المذهب الثالث هو المصير إلى التفصيل في ذلك وصورته التفرقة في الحكم بين العلة المنصوصة والمستنبطة وهذا قد (قال) به (قوم) من الأصوليين والفقهاء إذ قالوا: (إن كانت العلة) التي اعتراها تخلف الحكم عنها مع وجودها علة (مستنبطة) مستخرجة من محل الحكم الأصل فكانت لذلك (مظنونة) يعني مظنونا كونها علة (انتقضت) بهذا التخلف (وفسدت) ساقطة به. هذا إذا كانت هذه العلة التي اعتراها هذا التخلف مستنبطة.

(و)أما (إن كانت منصوصا عليها) يعني منصوصا عليها فإنها تبقى علة لأنها بذلك لم تسقط وإنما (تخصصت) به (ولم تنتقض) فيعمل بها في غير محل التخصيص.

وهذا المذهب اختاره القرطبي، وحكاه إمام الحرمين عن المعظم. فقال: "اختلفت مذاهب الأصوليين في أن علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف طردها فذهب الأكثرون إلى أن ذلك غير ممتنع في علة الشارع من جهة أن قوله متبع في تخصيصه وتعميمه ولا معترض عليه إذا خصص علة بمحل ولم يعملها في غير ما نصف عليه والمستنبط معتمد ظنه وإذا تقاعد المستنبط عن الجريان ضعف مسلك ظنه وليس له أن يحتكم بتخصيص العلة".

ثم قال: " وعلى الجملة تخصيص المستنبط علة ينفصل عن تخصيص الشارع فإنه ليس للمستنبط وضع العلل على اختياره، وإنما له النظر في درك

ما يتخيله موضوعا لمسلك الظنون، وإذا لم تجر العلة عامة فقد وهَى ظنه".

وقال الإمام في (المحصول): " وزعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته".

قال الزركشي: " والمراد بالمنصوصة عند هؤلاء أن تكون منصوصة بالصريح أو بالإيماء أو بالإجماع. كما نقله صاحب التنقيح وحكى بعض المناظرين قولا وهو أنه لا يقدح في المنصوصة بنص قطعي، ويقدح فيما عدا ذلك". هذا ما سيق من رأي في هذه المسألة.

وأما المذهب الذي نرى أنه الحق في ذلك فهو المصير إلى تقرير تفصيلي في ذلك يكون عنه تميز ما يكون فيه هذا التخلف موجبا لنقض العلة من صورة، وما يكون فيه على خلاف ذلك. هذا ما نرى أنه الحق في ذلك.

(و) أما (سبيل كشف الغطاء عن) هذا (الحق) في ذلك فإنه قد يتحقق تحصيله بـ(أن نقول) إن (تخلف الحكم عن العلة يعرض) وجوده (على ثلاثة أوجه) وأحوال:

الوجه (الأول) منها هو (أن يعرض) ويرد (في صوب) جهة تأثير (جريان العلة) سواء كان ذلك الصوب درء مفسدة أو كان جلب مصلحة تأثيرها (ما) يصد و(يمنع اطرادها) واستمرار تأثيرها في محل هذا العروض ومورده، وبذلك يتخلف تأثيرها فيه.

(و) هذا الوجه متضمنه (هو الذي يسمى نقضا) في اصطلاحنا (و)هذا الذي ورد فيه هذا التخلف حكمه درجة ما ثبت به متخلفة إذ (ينقسم إلى ما يعلم) يعني يظهر (أنه) قد (ورد) من جهة الشرع (مستثنى) وخارجا (عن) حكم (القياس) المناسب جريانه عليه (وإلى ما لا يظهر ذلك) الورود (منه) إذ ليس ظاهره دالا على أنه خرج عن حكم القياس ومقتضاه.

هذا ما ينقسم إليه متضمن هذا الوجه.

وأما ما يترتب عن ذلك من حكم من حيث كون هذا التخلف نقضا أو تخصيصا فإن الذي تقرر فيه ذلك هو المصير إلى التفصيل فيه (فما ظهر) واستبان (أنه ورد مستثنى عن) حكم (القياس) الذي يناسبه جريان حكمه عليه (مع) ثبوت (استبقاء) تحكيم هذا (القياس) والعمل به في الجزئيات المنطوية تحت حكمه (ف)ـإنه (لا يرد) هذا التخلف الوارد فيه (نقضا على) هذا (القياس) ولا هدما، (و) بذلك (لا يفسد العلة) التي بني عليها هذا القياس (بل يخصصها بما) من المواضع التي يجري فيها حكم هذا القياس، تلك المواضع التي هي (وراء) أي غير هذا المحل (المستثنى) الذي تخلف فيه حكم هذا القياس وموجبه، وبناء على ذلك (ف)ـإن هذه العلة (تكون علة في غير محل الاستثناء) هذا، فيجري تأثيرها فيه جالبة إليه حكمها.

(و)هذا الذي تقرر في كون هذا التخلف تخصيصا فقط (لا فرق) فيه من حيث الحكم به وثبوته (بين أن يرد ذلك) التخلف (على علة مقطوعة) أي ثابت أنها علة شرعية على قطع وجزم (أو) يرد على علة (مظنونة)، فكل ذلك يقضى فيه بحكم واحد وهو أن هذا التخلف ما هو إلا تخصيص.

هذا ما يتعلق بحكم ورود هذا التخلف هنا وهو أنه لا يفيد إلا التخصيص، وأن العلة التي يجري فيها ذلك سواء كان ثبوتها مقطوعا به أو مظنونا فقط لا تعتبر إلا مخصصة. هذا هو بيان حال هذا الضرب من التخلف وما يثمره.

أما (مثال) الحكم المبني على هذا التخلف (الوارد على العلة المقطوعة) فهو (إيجاب) إعطاء (صاع من التمر في) تعويض (لبن المصراة) فهذا الحكم مستثنى من عموم قاعدة إجراء التقويم في المقومات والحكم بالمثل في المثليات والعلة التي بنيت عليها هذه القاعدة قد تخلف تأثيرها في هذا الحكم

وهو إيجاب الصاع فيما ذكر، نعم هذه العلة قد تخلف تأثيرها في هذا الحكم (فإن علة إيجاب) وفرض إعطاء (المثل في) الأشياء (المثليات) وهي التي لها أمثال في الخارج متساوية من كل وجه، (المتلفة) هي (تماثل الأجزاء) التي يتركب منها المثل، ويتقوم بها. وقد يكون معنى الأجزاء الجزئيات فيكون معنى هذه العبارة هي أن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة هي تماثل الجزئيات التي يجري فيها هذا الحكم الذي هو إيجاب المثل، هذه هي علة هذا الحكم.

وأما الطريقة التي يقرر التعليل بها فقد أوردها المصنف في شفاء الغليل بقوله: (والعلة التي ذكرناها معلومة، فما الطريق فيه؟ فنقول: بعد تعيين مسألة المصراة مثلا يتصدى فيها رأيان:

أحدهما أن نقول: تماثل الأجزاء هو العلة لإيجاب المثل، وهو موجود في صورة التصرية، وهو علة في غير هذه الصورة. وهذا هو الأول، وهو المقطوع به، إذ لا معنى لتسميته علة في هذه الصورة، ولا يثبت الحكم بها لا تقديرا ولا تحقيقا. بل نقول: عرف من الشرع أن التماثل علة في غير المصراة وليس علة في المصراة".

(والشرع) في واقع الأمر (لم ينقض هذه العلة) ولم يقض ببطلانها وفسادها (إذ) أبقاها علة مؤثرة معمولا بها في محال تأثيرها فكان (عليها) لذلك (تعويلنا) واعتمادنا (في) إيجاب (الضمانات) للمتلفات والحكم بها (لكنه) (استثنى هذه الصورة) التي هي إيجاب صاع من التمر في مقابل لبن المصراة، فكانت هذه الصورة مخصصة بهذا الحكم من غير أن يؤثر ذلك في العمل بهذه العلة (فهذا الاستثناء لا يبين) ولا يظهر (للمجتهد) حصول (فساد هذه العلة) وإنما هي مخصصة فقط، ومأخذ هذا كله هو أن الشارع أمضى العمل بهذه العلة في غير هذا الذي استثنى منها (و) لما كان هذا الحكم الأصولي هو

المقرر في هذا النقض قضي بأنه (لا ينبغي) يعني لا يجوز (أن يكلف المناظر الاحتراز عنه) في مجرى تعليله لحكم وجوب إعطاء المثل في حال تلف شيء من المثليات (حتى) أنه لا يقبل منه أن (يقول في) مجرى بيانه (علته) التي يبني حكم هذا الضمان عليها أن علة هذا الحكم هي (تماثل أجزاء) الشيء المتلف (في غير) البهيمة (المصراة) وإذا كان هذا التماثل قد حصل في متلف ما (فـ)إنه (يقتضي إيجاب) إعطاء (المثل) ضمانا له، وإنما لا يجوز أن يكلف المناظر ذكر هذا الاحتراز في تقرير هذا التعليل (لأن هذا) التكليف (تكليف قبيح) غير مستحسن. هذا ما ذكره المصنف في شأن مسألة المصراة هذه هنا.

وذكر في شفاء الغليل أن النظر هنا متعلق بثلاثة أمور فقال: " حكم العلة -مع وجود وصف العلة -يتصور انعدامه في ثلاثة أطراف، على ثلاثة أوجه: أحدها: أن توجد العلة بكمالها، ولكن يندفع حكمها بمعارضة علة مضادة لها، فيسقط الحكم بطريق الاندفاع بالمضادة به، لا بطريق اختلال العلة أو نقصان شيء منها. وذلك كقولنا: أن ملك الجارية علة لملك الولد الحاصل منها، ويجرى ذلك في ولد الزنا وولد النكاح؛ ولا يجرى في ولد المغرور بالحرية، فينعقد الولد على الحرية، ويندفع الرق -بعد كمال سبب الرق -بسبب الظن المعارض، ولذلك يجب الغرم على المغرور بالحرية، فهذا وجه لانعدام حكم العلل.

الوجه الثاني: أن ينعدم حكم العلة لا لخلل في ركن العلة وذاتها؛ ولكن: لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها. كقولنا: أن السرقة علة القطع؛ وينتقض ذلك بسرقة ما دون النصاب، وسرقة الصبي، والسرقة من غير الحرز. وكقولنا: أن القتل العمد علة القصاص؛ وينتقض ذلك بقتل الأب، وقتل الصبي، والقتل الذي يصادف مهدرا: من حربي أو مرتد. وكقولنا: أن البيع علة زوال الملك؛ ويبطل ذلك ببيع الموقوف والمرهون والمستولدة، وبيع الصبي والمجنون.

وكقول أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الغصب سبب ملك بدل المغصوب، فكان سبب ملك المغصوب؛ وينتقض بغصب المدبر والمستولدة. وكقوله: الاستيلاء سبب الملك؛ وينتقض ذلك باستيلاء المسلم على مال المسلم، وباستيلاء الكافر على مال المرتد. وكل هذا جنس واحد؛ وهو راجع إلى انعدام الحكم لا لخلل في ذات السبب، ولكن: لخلل في المحل. وعلى هذا المذاق، قولنا: الطعم علة ربا الفضل؛ وينتقض بالبر مع الشعير. والزنا علة الرجم؛ وينتقض بزنا غير المحصن. فهذا وجه آخر يخالف الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن ينعدم الحكم في صوب جريان العلة، بورود مسألة في الشرع على نقيض تلك العلة: مستثناة عن القياس، أو غير مستثناة. وهو الذي يسمى: نقضا مطلقا وفيه معظم الغموض"[1].

(و)هذا الذي قيل وقرر في أن علة ضمان المثل المتلف تماثل الأجزاء وأن تخلفها فيما ذكر من المصراة ما هو إلا تخصيص لها فقط هو ما يقرر ويقال (كذلك) أيضا في أن علة الغرامة هي الجناية، فـ(ـصدور الجناية) وهي إلحاق الضرر بالآدمي في بدنه (من الشخص) هي (علة وجوب الغرامة عليه) وهو موجب ثبوته عليه هو لا على غيره، وهذه العلة محكمة معمول بها (فـ)ـمتى جنى جان لحقه وجوب الغرامة، ولا يضر تأثير هذه العلة ولا يرفعه (ورود) ما وقع تخلف هذا التأثير عنها فيه وهو (الضرب) للدية (على العاقلة) أي عصبة الجاني، وإنما لم يحصل هذا الضرر لأن هذا الورود (لم ينقض هذه العلة ولم يفسد هذا القياس) المبني عليها (لكن) الشارع (استثنى هذه الصورة) من عموم حكم هذه العلة وأخرجها منه (فتخصصت) هذه (العلة بما وراءها) أي وراء هذه الصورة وما سواها من الصور الأخرى التي يجري حكمها فيها.

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٦١).

ومثل هذا هو ما يقال أيضا في تعليل ناقض الوضوء بأنه خارج من مسلك معتاد فإنه ينتقض بدم الاستحاضة، ولكن هذا ليس سوى تخصيص له، لا رفع لعليته.

هذه أمثلة ما يرد من النقض على العلة المقطوع بها.

(و)أما (مثال ما يرد) من النقض (على العلة المظنونة) فإن منه تجويز بيع التمر قبل بدو صلاحه في (مسألة العرايا، فإنها) أي هذه المسألة (لا تنقض) يعني لا ينقض ما ورد فيها من هذا النقض (التعليل) للربا (بالطعم) بل يبقى الطعم علة الربا، وإنما لم تنتقض هذه العلة هنا (إذ فهم أن ذلك) الوارد في العرايا ما هو إلا (استثناء) من عموم حكم هذه العلة (لرخصة) قضت بإثباتها شرعا (الحاجة) إلى ما يرفع به الجوع عن المحتاجين من المساكين والفقراء (و)بذلك (لم يرد) هذا الاستثناء والنقض (ورود) إيراد يقع به (النسخ للربا) في الطعام ويوجب إسقاطه وإزالته فيه (ودليل كونه) أي كون حكم العرايا هذا (مستثنى) هو (أنه يرد) كذلك (على) ما جعله الحنفية (علة) الربا وهو (الكيل و)يرد كذلك (على كل) ما جعل (علة) له كالقوت، والقوت والادخار والوزن.

(و) هذا الذي قضي به في علة الضمان وعلة الربا هو ما يقضى به (كذلك) في علة وجوب تعيين النية في العبادة المفروضة وهذه العلة هي الفرضية فإنا (إذا قلنا) في شأن عبادة مفروضة ما: إنها (عبادة مفروضة فتفتقر) من حيث صحتها (إلى تعيين النية) التي تقضي بتعيين تلك الصلاة والقصد إليها بذاتها (لم تنتقض) هذه العلة ولم تسقط (ب)استثناء (الحج) من عموم حكمها (فإنه) أي الحج ورد في هذه المسألة (على خلاف قياس العبادات) وما يقضى به في حقها، وإنما قلنا بأنه على خلاف القياس في هذه المسألة (لأنه لو أهل) الحاج أي صرح في بيان ما أحرم له من نوع الحج بإحالة ذلك على إهلال شخص ما من غير معرفة ما أهل به هذا الشخص لصح إحرامه.

ومثال ذلك أن يقول: إنه أهل (بإهلال) كإهلال (زيد) وهو لا يعرف ما أهل به زيد هذا، فإن صدر منه ذلك (صح) إهلاله، ثم بعد ذلك يكون التصرف على حسب ما ظهر له من ذلك، وتفاصيل هذا الأمر تنظر في كتب الفقه. (و) هذا الذي ذكر من هذا الإهلال تصرف (لا يعهد مثله في العبادات) فلا يجري ذلك في الصلاة مثلا؛ فلا يصح أن تقول نويت بصلاتي هذه ما نواه فلان بها، وهكذا الحكم في الصوم.

وعلى وجه الجملة لا بد من تعيين ما نويته من عبادة قاصدا عينها ولا يستثنى من ذلك إلا الحج إلا أن هذا الاستثناء لا يرجع على تلك العلة بالإفساد والإبطال، وإنما يفيد تخصيصها بما وراء هذه الصورة المخصصة وبما سواها.

وهذا الذي ذكر من القول الأصولي في هذه الجزئيات إنما هو فيما يعلم أو يظن أنه ورد فيه هذا النقض دالا على الاستثناء من حكم العلة التي وقع الاستثناء من عمومها.

و(أما إذا) كان على خلاف ذلك إذ (لم يرد مورد الاستثناء) من عموم حكم القياس الجاري في محله (فـ)ـإنه (لا يخلو) من حيث التجويز العقلي من حالين يحصلان باعتبار ما ورد عليه من علة إذ هو (إما أن يرد على العلة المنصوصة) وفي حكمها الثابتة بالإجماع (أو) يرد (على) العلة (المظنونة) وهي العلة المستنبطة.

(فإن) فرض أنه (ورد على) العلة (المنصوصة فـ)ـإنه (لا يتصور هذا) ولا يعقل بمقتضى واقع هذه الحقيقة وموجبها (إلا بأن ينعطف) يرد ويرجع (منه) أي من ذلك النقض (قيد) فيزاد (على) هذه (العلة و)بذلك (يتبين أن ما ذكرناه) من صورة تلك العلة (لم يكن تمام العلة) وإنما هو بعض منها فقط،

وإذا حصل ذلك فإنه يرجع إلى بناء هذه العلة على وفق هذا القيد الزائد، فتكون مركبة منها ومن هذا الزائد بعد ذلك.

هذا هو حكم هذا النقض متى حصل.

(و)أما (مثاله) فهو النقض الوارد على تعليل نقض الوضوء بالخارج من أعماق البدن، وهذا النقض هو تخلف هذا الحكم في الفصد والحجامة، وهذا يتصور في (قولنا) بهذا الشأن: الناقض للوضوء هو كل ما هو (خارج) من أعماق البدن (فتنتقض) هذه (الطهارة) وتزول (أخذا من قوله ﷺ) الذي رواه البيهقي وهو قوله إنما: " (الوضوء مما خرج) وليس مما دخل". وفي المصنف لعبد الرزاق: " إنما الوضوء مما خرج من الإنسان". وهكذا أفاد عَلَيْهِ السَّلَامُ ما هو موجب هذا النقض (ثم بان) وظهر بنص ثابت (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لم يتوضأ من الحجامة) إذ قد روى في خبر ضعيف رواه الدارقطني أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ" احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه" (فعلمنا) بورود هذا العمل النبوي (أن العلة) المذكورة لم نوردها بتمامها و(لم نذكرها) بل ذكرناها ناقصة، كما علمنا بذلك أيضا أن المناط (والعلة) الحقيقية في ذلك هي الـ(ـخارج من المخرج المعتاد) الذي يكون خروج هذا الخارج منه حاصلا باطراد (فكان ما ذكرناه أول الأمر بعض العلة) فقط لا تمامها.

وهكذا فإننا في هذا المقام لم نقل: إن العلة هي خروج النجاسة، ولكن فعله عَلَيْهِ السَّلَامُ ورد مخصصا لحكم هذه العلة، بل عطفنا على العلة وقلنا في ذلك قد ظهر لنا أن العلة هنا في الحقيقة هي الخارج النجس من المخرج المعتاد. ثم قلنا إنا كنا أخللنا بذكر بعض العلة إذ تركناه فنُبهنا له بما حدث من هذا الفعل النبوي.

هذا ما ينبغي المصير إليه في هذا الشأن، فإن الوصف الأول قد جعل علة،

فوجب أن يضم إليه ضد الوصف الموجود في صورة النقض، ويجعل الكل علة ومناطا.

(و)هكذا يكون الحكم في هذا الضرب من النقض إذا ورد (فـ)ـإن (العلة إن كانت منصوصة) أو مجمعا عليها (ولم يرد النقض) الوارد عليها (مورد الاستثناء) من عموم حكم القياس (لم يتصور) في حقها (إلا كذلك) الذي تقدم بيانه من هذا السبيل وهو زيادة القيد المذكور.

هذا ما تقرر في حق العلة المنصوصة في هذه الصورة. لكن هذا إنما يتماشى على مسلك الفقهاء أما أهل الجدل فإنهم لا يقبلون الاعتذار على هذه الحالة.

قال المصنف في شفاء الغليل: "فأما القضية الجدلية، فيها وجوب الاحتراز عن هذا النقض، وانقطاع المعلل: إن لم يحترز، ولا يمكن من الاعتذار: بأنه خارج من غير المحل المعتاد؛ ويقال له: لم تتعرض لما ذكرته أولا، وكانت قرينة حالك تقتضي أن تذكر تمام العلة، فذكرت بعضها. والجدل اصطلاح؛ ولا نعرف خلافا في هذا الاصطلاح.

وأشد الناس غلوا في تخصيص العلل، أبو زيد الدبوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ وقد اعترف: بأن ذلك لا يقبل من المعلل؛ وأنه لا يمكن من أن يقول: العلة ما ذكرته، وأنا أطردها إن لم يمنعني [منه] مانع؛ وفي مسئلة النقض منعني [مانع، وهو]: النص وإن كان ذلك يقبل في تخصيص العموم.

وفرق: بأنه يحتمل أن يكون عدم الحكم -في مسئلة النقض- لمانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة، أو عدم كمالها؛ وما يدعيه علة كاملة: إنما يقوله برأي يحتمل الغلط والفساد، فلعلل ذلك لفساد [العلة أو نقصانها. وأما تخصيص العموم، فلا يتردد بين أن يكون لفساد] العموم، فإن ذلك لا يحتمل الغلط.

ثم مساق كلامه: أنه يلزمه أن يظهر مانعا في محل النقض، ولا يلزمه أن يظهر دليل الخصوص عند التعلق بالعموم. ومع هذا فلا يظن به قبوله من العلل إبداء مانع: ينعطف به وصف على أصل العلة، ويصير مضموما إليه، ولم يكن قد نبه عليه في اعتلاله. فإنه [قد] ذكر في الجدال طريقة دفع النقض، مأخوذا من نفس التعليل. إذ قال: مهما قلنا: نجس خارج، فينتقض الطهر به كالبول؛ فقيل لنا: ينتقض بالدم إذا لم يسل عن رأس الجرح -دفعناه بطريقين:

أحدهما: أن نقول: ذلك ليس بخارج، وإنما هو ظاهر، وفرق بين من يظهر بالخروج من البيت، وبين من يرفع السقف من فوقه: فيظهر المناظر؛ والبشرة غطاء ساتر للدم، فإذا خدشت ظهر الدم، وإذا سأل: خرج. وهذا النوع -من الاحتراز -مقبول بالاتفاق، لا خلل فيه: من حيث اللفظ.

الوجه الثاني -الذي ذكره في الدفع -بيان [التأثير] وهو: أنه ظهر تأثير الخارج في إيجاب تطهير المحل عنه؛ فيؤثر في التطهير في غير محله. وينعكس هذا في الذي لم يسل. وفي قبول هذا الجنس -من الاحتراز -خلاف بين الجدليين: من حيث أن الكلام الأول لم يشعر به لفظا وتنبيها. فقال قائلون: لابد وأن نزيد في العلة، فنقول: نجاسة خارجة إلى محل يلحقها وجوب التطهير فيه، فيلحقها وجوب التطهير في غيره.

وهذه مسألة اصطلاحية؛ وليس يبعد الاصطلاح على كل واحد من الوجهين. ولعل التصريح بلفظ الاحتراز أحسن في رسم الجدل، وأبعد عن المماراة. والخطب في هذا يسير، فلا نطنب فيه. هذا بيان القضية الجدلية والاجتهادية"(١).

هذا كله إذا كانت صورة النقض هو ما ذكر.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٦٥).

(فإن لم تكن) صورة النقض على هذا الوجه بأن كانت **لا تقبل هذا التصحيح** للعلة والانعطاف عليها بالزيادة (كذلك فـ)ـإنه (يجب تأويل التعليل) **في ذلك** وإخراجه عن حقيقته وصرفه إلى معنى آخر غير ذلك، وإنما قلنا بوجوب هذا التأويل (إذ قد يرد بصيغة التعليل) ولفظه (ما لا يراد به التعليل) حقيقة (لذلك الحكم) المسند إليه (فقوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) مثلا يفيد حصول تخريب هؤلاء اليهود من بني قريظة وبني النضير لبيوتهم (ثم قال تعالى: ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) وظاهره أن هذا الشقاق هو علة ذلك التخريب (و) هو ليس كذلك إذ (ليس كل من يشاق الله) ويعاديه (يخرب بيته) وإذا قرر هذا وثبت (فـ)ـإنه (تكون) هذه (العلة) علة (منقوضة) بل ظهر أنها لم تكن علة لما ذكر من التخريب، وهذا ما يجب أن يقرر في حق هذه العلة التي لا يجري فيها ما ذكر من الإصلاح بالزيادة، (و)هذا ما يصار إليه في شأنها إذ (لا يمكن أن يقال: إنه) أي ما ذكر من مشاقة الله ورسوله (علة في حقهم) أي حق هؤلاء اليهود (خاصة لأن هذا) لو قيل به قد (يعد تهافتا) وتساقطا (في الكلام) يسقط بعضه بعضا (بل نقول) في هذا الشأن: (تبين بآخر) هذا (الكلام أن الحكم المعلل) بهذه العلة وهي مشاقة الله ورسوله (ليس هو نفس الخراب بل) هو (استحقاق الخراب) سواء (خرب) بيت من قامت به هذه العلة (أو لم يخرب) وإنما بقي قائما.

هذا ما يظهر لنا قوله في هذا التأويل (أو نقول) فيه (ليس الخراب معلولا بهذه العلة) التي هي هذه المشاقة (لكونه خرابا) ودمارا (بل لكونه عذابا وكل من شاق الله تعالى ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت) الذي له (أو) معذب بـ(غيره) مما هو عذاب.

هذا ونحوه من التأويل هو الذي يجب تكلفه في حق هذا الضرب من التعليل (فإن لم يتكلف) في بيان المراد به (مثل هذا) التأويل (كان) هذا (الكلام) المعلل بهذه العلة (منتقضا) ومهدوما هذا الذي علل به من علة.

وفي هذا المعنى قال الرازي: "أما قوله تعالى: ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله فهو يقتضي أن علة ذلك التخريب هو مشاقة الله ورسوله، فإن قيل: لو كانت المشاقة علة لهذا التخريب لوجب أن يقال: أينما حصلت هذه المشاقة حصل التخريب، ومعلوم أنه ليس كذلك، قلنا: هذا أحد ما يدل على أن تخصيص العلة المنصوصة لا يقدح في صحتها"[1].

هذا كله بوجهيه يتقرر إذا كان ما ذكر من النقض قد ورد على العلة المنصوصة (أما إذا ورد على العلة المظنونة) وهي المستنبطة (لا في معرض الاستثناء) ومورده (وانقدح) في ذهن المجتهد الذي يفقه على مذاق التعليل وهو ينظر في هذا النقض (جواب) مناسب يكون عذرا (عن محل) حصول هذا (النقض) ووقوعه، وكان ذلك الانقداح القائم على ذلك الفقه حاصلا (من طريق الإخالة) أي المناسبة فإنه (إن كانت) هذه (العلة) المنقوضة (مخيلة) أي مدركا كونها علة وهي -هنا- المناسبة (أو) كانت مما أدرك كونه علة (من طريق الشبه) وهو ما ليس بعلة ولكنه يظن أنه يتضمنها، وذلك إنما يحصل (إن كانت) وصفا (شبها) أي يظن أنه يتضمن العلة (ف)ـإن (هذا) الحال إذا حصل في حق هذه العلة المنقوضة (يبين أن ما ذكرناه أولا لم يكن تمام العلة) وإنما هو بعضها (وانعطف) أي رجع (قيد) آخر (على العلة من مسألة النقض) فزيد عليها فصار مجموع ذلك علة إذا حصل ذلك فإنه (به يندفع) هذا (النقض) ويسقط.

قال المصنف في شفاء الغليل في هذه الصورة: "إن انقدح الاعتذار عن مسئلة النقض بفقه على مذاق التعليل، وهو المناسبة: إن كان التعليل مناسبا؛ أو الشبه: إن كان التعليل شبها فلا شك في انقطاع الظن: إذ تبين به أن ما سنح بعض العلة، وينعطف عليه قيد مناسب. فالعلة مجموع الأمرين.

---

(١) تفسير الرازي (٢٩/ ٥٠٤).

فإذا قلنا: طهارة فافتقرت إلى النية، وانتقض بإزالة النجاسة -وجب التقييد بأنها طهارة حكمية. وظهر للمجتهد والمجادل أن علامة الحكم كلا الوصفين، لا أحدهما.

وكذلك: إذا كانت العلة مخيلة، وانقدح عذر مخيل ينضاف إلى الأول ويصير جزءا منه -فلا شك في أن العلة صارت منقوضة، وانعطف عليها قيد"[١].

هذا هو ما يصار إليه في حق هذا الضرب من العلة إذا ورد عليها النقض ثم ورد ما يقضي بدفعه من الاعتذار المصيّر جوابا عنه.

(أما إذا كانت العلة مخيلة) تخيل للناظر أنها علة وتقضي بظن ذلك في حقها، ثم ورد عليها نقض بمسألة ما (ولم ينقدح) في نفس المجتهد بفقه على مذاق التعليل (جواب مناسب) يكون اعتذارا عن هذا النقض بوجه من الوجوه (وأمكن أن يكون) هذا (النقض) بموجب حاله ودلالته (دليلا على فساد) هذه (العلة) التي ورد عليها (وأمكن) كذلك (أن يكون معرفا) ومبينا (اختصاص) هذه (العلة بمجراها) ومحل تأثيرها وكان قد حصل هذا التعريف والتبيين بهذا الاستثناء (بوصف) -الباء بمعنى مع- أي مع وصف صاحبه وكان هذا الوصف (من قبيل) أي جنس (الأوصاف الشبهية) وقد ثبت أن هذا الوصف (يفصلها) أي يفصل هذه العلة (عن غير مجراها) ومحل تأثيرها، مع بقاء جريانها في مجراها ومحل تأثيرها، (ف)ـإذا حصل (هذا) الضرب من النقض في مسألة ما فإن (الاحتراز عنه) في مبنى التعليل وذكره أمر (مهم في) حال (الجدل للمتناظرين) فإذا ذكرت العلة ذكر القيد المحقق لهذا الاحتراز فالاحتراز عنه في الجدل

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٠٨).

واجب لا شك فيه إذ لا يبقى الدعوى المجردة التي هي القول بخروجه عن القاعدة.

هذا ما يمضي عليه المتناظران في هذا الشأن، وقد أدركناه وعرفناه مما ذكر (لكن المجتهد الناظر) لنفسه في مثل هذه الجزئيات (ماذا عليه أن يعتقد)ه (في حق هذه العلة) وما الذي عليه أن يحكم به عليها هل هو (الانتقاض والفساد) والسقوط والبطلان (أو) هو (التخصيص) لها بغير محل النقض، فيكون هذا المحل مستثنى من عموم حكمها؟

(هذا) أي ما ينبغي أن يعتقد في هذه العلة وما يقضى به عليها هنا هو (عندي في محل الاجتهاد) لإمكان جريان هذين الاحتمالين فيه، وهذان الاحتمالان -كما سبق ذكر ذلك- هما الانتقاض والتخصيص (و) إذا كان هذا محل الاجتهاد، فإنه في نهاية النظر في ذلك (يتبع كل مجتهد) ما أداه إليه اجتهاده في ذلك وهو (ما غلب على ظنه) ورآه صوابا وحقا فيه.

هذا هو الحكم المقرر في ذلك بالإضافة إلى المتناظرين، ثم بالإضافة إلى الناظر لنفسه وهو المجتهد.

(و) أما (مثاله) أي مثال هذا الضرب من النقض فهو التطوع الوارد على تبييت النية الذي هو علة صحة الصوم. وهذا يتقرر مبينا في (قولنا) في صورة القياس الجاري في ذلك: إن (صوم رمضان يفتقر) من حيث صحته (إلى) العلة التي تصححه وهي تبييت أي إجماع واحضار (النية) نية الصوم بالليل، وإنما قلنا بوجوب تبييت هذه النية وأنها علة لما ذكر (لأن النية لا تنعطف) راجعة حكما (على ما مضى) من الزمان (و)لأن (صوم جميع النهار واجب) فصوم بعضه عبث (و)ذلك بسبب (أنه) أي الصوم (لا يتجزأ) وإنما هو وحدة واحدة، هذه هي صورة المعنى الذي هو المناط هنا وهو كما ترى مركب إذ هو إن هذه

العبادة تفتقر إلى النية، والنية لا تنعطف على ما مضى، وأول العبادة لا يستغني عن النية، وصوم النهار واجب، والصوم لا يتجزأ، وما ذكر من أن تبييت النية علة في الصحة غير مطرد تأثيره وكونه مناطا (ف)إنه (ينتقض هذا) الوصف المعلل به -وهو أن النية لا تنعطف حكما على ما مضى هنا- ويسقط (بـ)ـصوم (التطوع) إذ يتحقق بإحداث النية نهارا ثم ينسحب حكمها على النهار كله ما مضى منه وما بقي، وهكذا (فإنه لا يصح إلا بنية) ولكنه لا يشترط تبييتها بل إذا أحدثت النية بالنهار اعتبرت فعم حكمها النهار كله (و)هذا بين إذ (لا يتجزأ) الصوم (على المذهب الصحيح و) بناء على ذلك (لا مبالاة بمذهب من يقول إنه) أي محدث هذه النية بالنهار ليس صائما النهار كله، وإنما هو (صائم بعض النهار) ويبدأ هذا البعض المصوم من ظرف إحداث هذه النية ويمتد إلى آخر النهار.

هذه هي صورة هذا التعليل وما ورد عليه من نقض.

(ف)ـفي حال حصول هذا في حق علة ما فإنه (يحتمل أن ينقدح عند المجتهد) ويظهر له (فساد هذه العلة) وسقوط كونها مناطا لما ذكر معها من الحكم مسندا إليها وثبوت انهدامها (بسبب) هذا النقض الوارد عليها وهو صوم (التطوع) هذا الذي شرع على خلاف مقتضاها وحكمها هنا.

(و)كما (يحتمل) انقداح هذا للمجتهد يحتمل كذلك (أن ينقدح) في ذهنه ويظهر (له أن) صوم (التطوع) هذا قد (ورد مستثنى) من عموم حكم هذه العلة وموجبها (رخصة) للعباد، وذلك ترغيبا فيه (لـ)ـأجل (تكثير) فعل (النوافل) والاتيان بها، وتساهلا فيها (فإن الشرع قد سامح) وتساهل (في) جملة من أحكام (النفل بما لم يسامح به في الفرض)، ومن هذه الأحكام جواز التنفل على الراحلة، والإتيان بالنفل من جلوس بلا عذر، وجواز قطعه عند من يرى ذلك ونحو ذلك مما انفرد به النفل على الفرض.

هذا ما قد يصير إليه المجتهد في هذه المسألة.

وإذا صار المجتهد إلى هذا الرأي الأخير فقضى بالاستثناء في ذلك وأعرض فيه عن النقض (فـ)ـإن الجزء (المخيل) من هذه العلة (الذي ذكرناه) وهو أن النية لا تنعطف حكما على ما مضى استنادا إلى حالها عقلا وتحقيقا (يستعمل) حينئذ (في) صوم (الفرض) وحده (ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى) هذه (العلة) وهو ما اتصف بهذا الوصف (وموقفها) وهو حيث لا تجرى وهو ما اتصف بالتطوع. (ويكون ذلك) الوصف الذي حصل به هذا الفصل (وصفا شبهيا) فيعتبر غير مناسب بذاته ولكنه يظن أنه يتضمن وصفا مناسبا وقد (اعتبر في استعمال) هذا (المخيل) المذكور (وتميز مجراه) المذكور (عن موقفه) المبين حاله.

خلاصة القول أن هذا الجزء المخيل من هذه العلة وهو أن النية لا تنعطف حكما على ما مضى لا نسقطه بورود صوم التطوع بنقضه، وإنما نقصره على تعليل صوم الفرض ونحصره فيه، ونجعله وصفا ينفصل به صوم الفرض عن صوم التطوع، فيصير جاريا في صوم الفرض دون صوم التطوع، وهذا التصرف نبنيه على جعل الفرضية وصفا شبهيا ثم نبني عليه صحة جعل هذا الوصف المخيل جزءا من هذه العلة، فيقع به كما سبق ذكر ذلك تميز مجراه عن موقفه، وهو ما لا يجري فيه، وإنما يقف العمل به عنده.

وهذا إنما يتماشى على مذهب من يقول بقياس الشبه إذ هو الذي قد يعبر بوصف هنا فيستغنى به عن الاحتراز من صوم التطوع فيصح منه ذلك، لأن اعتبار وصف الفرضية إنما أخذ شرعيته من صحة التعليل بالوصف الشبه.

(و)أما (من أنكر قياس الشبه) ولا يقول به فإنه قد (جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي) في بناء صورة العلة، (فأكثر العلل المخيلة) وهي المظنونة كالطعم، أو كالاقتيات والادخار، أو كالكيل (خصص الشرع

اعتبارها) وتأثيرها إذ بنى عليها أحكامه، وأفرد ذلك (بمواضع لا ينقدح) ولا يظهر (في تعيين) ما اعتبرت فيه من (المحل معنى مناسب) بحيث يظهر في ذلك ما يدل على أن تلك الأحكام مبنية (على مذاق أصل العلة) الذي يكون على وفق جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فالطعم وكذلك القوت أو الكيل لا يظهر في أي من ذلك معنى مناسب لما بني عليه من حكم وهو ثبوت الربا. فقوله أصل العلة فيه إضافة الدال للمدلول: فمعناه الأصل الذي يدل على العلة. ويحتمل أن يكون من إضافة العلة إلى المعلول.

وهذا المذاق هو الشعور بوجود ما هو من هذا الأصل في تلك العلة كحفظ شيء من الضروريات أو درك شيء من الحاجيات، ونحو ذلك.

هذه هي صورة هذا التردد الاجتهادي في هذه المسألة.

(و)لكن ينبغي أن يعلم أن (هذا التردد) بين كون الوصف علة وكونه وصفا طرديا (إنما ينقدح) للمجتهد ويظهر له (في معنى مؤثر) معلوم (لا يحتاج إلى شهادة الأصل) أصل شرعي ما بالاعتبار، سواء كان هذا الأصل نصا أو إجماعا وهذا الذي بني عليه هذا التعليل المذكور مما قام على التأثير (فإن مقدمات هذا القياس) كلها مقدمات (مؤثرة) لأنها تلائم تصرفات الشارع وما يعتبره في تعليل الأحكام وبنائها.

نعم المصنف عبر هنا بالمؤثر ولكنه لم يقصد به الوصف الذي دل النص أو الإجماع على عليته، وإنما قصد به المناسب بالمعنى المتقدم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شفاء العليل: " ولست أعني بالمناسب المستغني عن الأصل: الوصف الذي دل الإجماع أو النص على كونه مؤثرا في عين الحكم؛ فإن ذلك يلتحق بالعلة المعلومة، وهو الذي زعم أبو زيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه مشروط في العلل، ولم يقبل عليه النقض. وذلك سبق مثاله في المصراة، وضرب الدية على العاقلة.

ولكن: ربما تعرف العلة بالظن لا بالعلم اليقيني، ويكون استدلالا مرسلا بمعنى يلائم تصرفات الشرع، وورود النقض عليه لا يقطع الظن"[1].

وهذا في حق هذه المقدمات أمر حاصل (بالاتفاق)، هذه المقدمات التي هي مركبة (من قولنا: إن) صوم (كل اليوم واجب) إذ لا تثبت حقيقة الصوم إلا بذلك، وهذا معلوم من جهة الأدلة الشرعية النصية (وإن النية) هي (عزم) وقصد وهو (لا ينعطف) حقيقة (على) الزمان (الماضي) الذي خلا منه، وهذا معلوم من جهة العقل والتحقيق (وإن الصوم لا يصح) شرعا (إلا بنية) لأنه عبادة. فهذه المقدمات كلها معلومة مؤثرة لأنها ثابتة بالنص أو الإجماع المستند إليه أو إلى العقل والواقع.

وأما قولنا: النية لا تنعطف على الماضي حكما فهذا حكم مظنون، مخيل فقط، إذ يحتمل أن تنعطف عليه حقيقة وهذا ما ذهب إليه الحنفية والشافعية.

قال في الهداية: " (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) خلافا لمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا.

ولنا قوله ﷺ بعد ما كان يصبح غير صائم: " إني إذا لصائم " ولأن المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الإمساك في أول اليوم على صيرورته صوما بالنية على ما ذكرنا، ولو نوى بعد الزوال لا يجوز وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجوز ويصير صائما من حين نوى إذ هو متجزئ عنده لكونه مبنيا على النشاط ولعله ينشط بعد الزوال إلا أن من شرطه الإمساك في أول النهار وعندنا يصير صائما من أول النهار لأنه عبادة قهر النفس وهي إنما تتحقق بإمساك مقدر فيعتبر قران النية بأكثره"[2].

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٥١٠).

(٢) الهداية، المرغيناني (١/ ١١٧).

وإنما قلنا بأنه يحتمل أن تنعطف شرعا إلى الماضي **لأن الأحكام الشرعية** وضعية، فليقض فيها بالوضع الشرعي كما ورد، وللشارع **أن يضع الحقائق** كما اقتضته حكمته وعلمه بلا حصر.

هذا ما يقضى به في شأن القياس المبني على ما هو **معلوم ومؤثر على** المعنى السابق بيانه، وفيه وصف مخيل ورد عليه النقض. **نعم هذا القياس** يمكن أن يعبر عنه بالقياس القائم على مقدمات مؤثرة **لا تحتاج إلى شهادة** أصل ما لها كالقضاء، وبناء على هذا نقول: هذا ما تقرر من قول **أصولي في** حق هذه العلة التي عبر عنها المصنف بالمخيلة، وهذا ما يقضى به **في حقها ما** دامت علة مستقلة لا تفتقر إلى شهادة الأصل لها.

(فإن كانت العلة) التي ورد عليها النقض علة (مناسبة) ولكنها غير مستقلة بنفسها وغير مرسلة، وإنما هي بخلاف ذلك إذ هي (بحيث تفتقر) وتحتاج (إلى أصل) كنص شرعي آخر (يستشهد به) في حقها ليثبت كونها علة حقيقية حيث توهمت، فإنها لا يجري فيها ما ذكر من التردد بين النقض والتخصيص، وهذا بين (فـ) إن الأصل لو ورد شاهدا لها (إنما يشهد لصحة ثبوت الحكم) المسند لما ذكر من هذه العلة (في موضع واحد) وهو الموضع الذي ورد فيه (على وفقها) فقط وبناء على ذلك لو ورد النقض بشيء عليها (فـ)ـإنه (تنتقض هذه الشهادة) وتسقط (بتخلف) هذا (الحكم عنها) أي عن هذه العلة (في موضع آخر) وهو موضع ورود هذا النقض. فإذا كانت حالة علة ما هي هذه سقطت عليتها لفقد ما يشهد لها بالاعتبار، ومأخذ هذا التعارض في ما يشهد لها، وما يقضي بنقضها (فإن إثبات الحكم شرعا على وفق) ومطابقة (المعنى) الذي قد يرى أنه علة (إن دل على التفات الشرع) إليه واعتباره له (فـ)ـإن (قطع الحكم) عنه، وتخلفه عنه (أيضا يدل على إعراض الشرع) عنه وعدم التفاته إليه.

وإذا كان يعتقد صحته بورود الشرع على وفقه فمسألة النقض على خلافه تشهد أنه ليس ملحوظا له معتبرا فمن أعطى فقيرا ولم يذكر سببه ظننا أنه أعطاه لكونه فقيرا، إذ الفقر معنى مناسب يصلح أن يكون باعثا، فاذا حرم ذلك المعطي من عطائه فقيرا مثله في الفقر علم أن الفقر لم يكن باعثا له على هذا الإعطاء، فانقطع ذلك الظن، أو علم أن الفقر مع وصف آخر هما ما كانا باعثين له على ذلك، وقد عدم ذلك الوصف في الفقير الأخير، ولسنا نطلع عليه فهذا الجنس من العلة يقطع ويثبت سقوطه وفساده بانقطاع ذلك الظن.

(وقول القائل) الذي يرى عليته مع ذلك: (أنا) أصيره علة و(أتبعه) عاملا به (إلا في محل إعراض الشرع) عنه ومكان تخلفه، نعم أتبعه وأعمل به إلا في المحل الذي ثبت (بالنص) الشرعي عدم اعتباره، هو قول مردود إذ (ليس) صاحبه (هو أولى) بالصواب والحق في هذا الشأن (ممن قال) بخلافه وهو من قال أترك العمل بهذا الجنس من العلة و(أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع) فيه (إياه) وذلك (بالتنصيص على) ذكر (الحكم) الذي يرى أنه مبني على مقتضاه وموجبه.

هذا هو الفقه الأصولي الذي أثمرته أنظار الأصوليين في هذا الوجه الأول من الأوجه التي يرد عليها تخلف الحكم عن العلة. هذا الوجه الأول الذي هو عروض ما يمنع من اطراد العلة في مجراها الذي يتجه فيه تأثيرها.

(وعلى) وجه (الجملة) القول الأصولي المقرر في ذلك هو أنه (يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة) بمواضع، (و)يكون ذلك بـ(استثناء صورة حكم) ما (عنها) يعني عن عموم حكمها (ولكن) هذا إنما يقضى بثبوته إذا صرح الشارع بهذا التخصيص ناصا عليه بما يدل عليه من دليل.

وأما (إذا لم يصرح) الشارع بذلك (و) لكن ما ورد من حكم في محلها (احتمل) أن يكون مدلوله هو (نفي الحكم) وتخلفه (مع وجود) هذه (العلة) فإنه (احتمل أن يكون) ذلك مفيدا (لـ)ـحصول (فساد) هذه (العلة) وبطلانها وسقوط كونها علة (واحتمل) كذلك (أن يكون) مفيدا (لـ)ـثبوت (تخصيص) هذه (العلة) بغير المحل الذي تخلف فيه حكمها عنها.

(و) في هذه الصورة يفرق من حيث ما يقضى به بين العلة المقطوعة الثابتة بالنص والإجماع والعلة المظنونة، وهي العلة المستنبطة فـ(إن كانت العلة) هنا (قطعية كان تنزيلها على التخصيص) وحملها عليه (أولى) وأحرى (من التنزيل) يعني من تنزيلها (على نسخ العلة) والحكم ببطلانها، يعني تنزيلها على التخصيص وحملها عليه أولى وأرجح من تنزيلها على الحكم بنسخها والقضاء ببطلانها.

هذا هو الحكم الأرجح في حق هذه العلة إذا كانت قطعية.

(و)أما (إن كانت) هذه (العلة مظنونة) ثابتة بالظن وتحتاج إلى أصل يشهد لها بالاعتبار وإن كانت مناسبة (و)قد ثبت أنه (لا مستند لـ)ـهذا (الظن) ولا مأخذ له (إلا) حصول (إثبات) الشارع (الحكم في موضع) ما (على وفقها فـ) إنه (ينقطع هذا الظن بـ)ـثبوت (إعراض الشرع عن اتباعها) واعتبارها (في موضع آخر).

وهذا بين، فإنه لما كان الشارع قد اعتبرها في ذلك الموضع كان ذلك مما يفيد ظن عليتها لكن لما ألغى اعتبارها في الموضع الآخر انقطع ذلك الظن، وزال. فسقط كونها علة بذلك.

وهذا إنما يجري في العلة المظنونة المناسبة إذا كانت تفتقر في ثبوت عليتها إلى أصل يشهد لها، وهي التي ليست مستقلة في الدلالة على التعليل بذاتها.

(و)أما (إن كانت) لا تفتقر إلى ذلك بأن كانت (مستقلة مؤثرة) بما فيها من المناسبة والملاءمة لتصرفات الشارع في تعليل الأحكام (كما) هو حال عدم انعطاف النية على الزمان الماضي حكما، وهو المناط الذي (ذكرناه في) مجرى الكلام على (مسألة تبييت النية) نية الصوم من الليل (كان ذلك) الذي يقضى به في ذلك من التخصيص وإفساد العلة (في محل الاجتهاد) فمن أداه اجتهاده إلى التخصيص في ذلك صار إليه، ومن أداه اجتهاده فيه إلى الحكم بفساد تلك العلة وبطلانها قضى به، ومضى عليه.

وحظ الأصولي في ذلك هو بيان أن كلا الأمرين مجوز في الإمكان، والنظر في تعيين آحاد المسائل موكول إلى المجتهد ومحال عليه.

وهذا كله قد تقدم ذكره وبيانه، وإنما هنا مجملا للتذكير به والتنبيه عليه.

هذا منتهى الكلام على هذا الوجه الأول من الأوجه الثلاثة التي تكون في شأن تخلف الحكم عن علته، وانتفائه مع وجودها.

(الوجه الثاني) من هذه الأوجه الثابتة (لانتفاء حكم العلة) هو (أن ينتفي) حكم هذه العلة التي تكون سببا لثبوته وحصوله، ويتخلف وجوده عن وجودها (لا لخلل) قد حصل (في نفس العلة) وذاتها (لكن) لأمر آخر وهو أنه (يندفع الحكم عنه) أي عما ذكر من نفس العلة ويدرأ فينعدم مع وجود علته كاملة (بـ)ـسبب وجود وحصول (معارضةِ علة أخرى) لتلك العلة، فكانت (دافعة) له عن التحقق والحصول.

هذه هي صورة هذا الوجه.

أما (مثاله) فهو تخلف جريان الرق في ولد الأمة التي غرت أباه، إذ ادعت أنها حرة فاستولدها وهذا قد نعبر عنه تاما بـ(قولنا: إن علة) حصول (رق الولد) وعبوديته هي (ملك الأم) يعني كونها مملوكة فالأولاد في الرق

والحرية تابعون لأمهم. هذا هو الأصل (ثم) إن الشخص (المغرور بحرية جارية) والمقصود به من غرته هي أو غيرها إذ ادعت أنها حرة، فتزوجها، فهذا إذا حصل له ولد من هذه الأمة فإنه (ينعقد) أي يصير (ولده) هذا (حرّا) نعم يحصل هذا (وقد وجد) مناط رقه وهو (رق الأم) أي كون أمه مملوكة (و) مع ذلك (انتفى رق) هذا (الولد) وانعدم (لكن هذا) الانعدام لهذا الحكم والانقطاع له ليس انعداما بسبب الاستثناء أو عدم اطراد في هذه العلة، وإنما هو (انعدام) له (بطريق الاندفاع بعلة دافعة) له مانعة من تحققه وحصوله على وجه التمام بعد حصوله (مع) ثبوت (كمال العلة المرقة) الموجبة لرقه وعبوديته وهي كون أمه أمة، ويعبر عن هذه العلة بملك الأصل، إذ لا سبب لملك أولاد الحيوان إلا ملك الأصل، وهذا المناط هو الذي يقضي بحكمه، لكنه عارضه مناط آخر وهو الحرية -حرية الأب مع غره بالحرية المذكورة- فدفع حكمه، وهذا الاندفاع الذي هو بمعنى الانقطاع ثابت (بدليل أن الغرم) غرم قيمة هذا الولد (يجب) أداؤه (على) أبيه (المغرور) هذا (ولولا أن الرق) قد اعتبر (في حكم) الأمر (الحاصل) أولا (المندفع) ثانيا (لما وجبت قيمة) هذا (الولد) على أبيه المغرور. لأن الغرم لا يجب إلا بتفويت ولا تفويت، إذ لا مفوت، ولكن دفعه في معنى قطعه، فإنه لو اختل سبب الرق وانعدم لكان انعدامه لا يوجب الضمان. ولكنه هنا ليس كذلك، وإنما كان مقطوعا فقط بعد ثبوته بالملك.

هذه هي صورة هذا النمط من تخلف الحكم عن علته، وورود هذا على العلة لا يضر (فـ)إن (هذا النمط) من هذا التخلف (لا يرد نقضا على المناظر) إذا علل بما هذا حاله من العلل في غير موضع هذا التخلف (و)كذلك هذا التخلف (لا يبين) ولا يظهر (للناظر المجتهد فسادا) يعني حصول فساد (في)

هذه (العلة) بل الذي قد يظهره له من ذلك هو صحة هذه العلة وجريان تأثيرها والعمل بها (لأن الحكم) التي هي مناطه (هاهنا كأنه حاصل تقديرا) والدليل على ذلك ما قضي به من غرم على هذا الأب المغرور.

قصارى الأمر في هذا الشأن هو أنه قد عمل فيه بهاذين المناطين معا، مناط الرق، ومناط الحرية على الوجه الذي تقدم بيانه، ومقتضى هذا حصول العمل بعلة الرق في حق هذا الولد مع العمل أيضا في حقه بعلة الحرية.

ولو اختل سبب الرق وانعدم لكان انعدامه لا يوجب الضمان، ولكنه هنا لم يختل، وإنما دفع. والدليل على ذلك هو هذا الحكم.

وفي شفاء الغليل جملة من الفروع الجاري عليها حكم الاختلال هذا، وفي ذلك قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكذلك: إذا زوج أمته من عبده، فاستحقاق البضع، علة استحقاق المهر. حتى نقول: لا ينفك عنه مع التفويض، ولا مهر في هذه الصورة، ولكن نقول: سقط بالرق المقارن، فكان في حكم الواجب الساقط لا في حكم المنتفي من أصله لانعدام سببه: لأن ملك السيد على العبد لو طرأ: لبرأ ذمته من غير أن يطرق خللا إلى سبب الاستحقاق؛ فإذا قارن دفع: وكان كما لو طرأ وقطع؛ فالمندفع في حكم المنقطع.

وكذلك القصاص الواجب: إذا انتقل بحكم الإرث إلى ابن من عليه القصاص -سقط. ولو كان سبب استحقاق ابن القاتل مقترنا، لم يجب القصاص؛ وكان في معنى الواجب الساقط. وقد عبر بعض أصحابنا عنه: بأنه وجب ثم سقط. فقيل له: إن سقط فلم وجب؟ وإن وجب مع الأبوة واقترانها، فلم سقط؟ فكانت هذه اللفظة مختلة. والمعنى أنه في حكم الواجب الساقط: إذ الحكم ثابت تقديرا. ولذلك قال بعض المحققين: من اشترى قريبه لم يدخل في ملكه؛ بل عتق عليه واندفع ملكه. فاندفاع ملكه له حكم العتاق: إذ

لـو ملكـه لـدام ملكـه، والقرابة توجـب نفي الملـك: فتوجب دفـع الملك، وهو دفع في معنى القطع.

وهذا استبعده فريق، وهو عندي سديد على هذا التأويل.

وكذلك قال بعض الفقهاء: الجناية في حق الجاني - في شبه العمد والخطأ- سبب للوجوب؛ والعاقلة يتعرضون له بطريق التحمل، ولكن يجرى ذلك على وجه مختطف لا يحس؛ ولكن يعقل تقديرا.

وقـال أبـو حنيفـة رَضِوَٱللَّهُعَنْهُ: عقـد الوكيـل سبب في وجـوب حـق المـوكل، والملـك يحصـل للموكل بطريـق التلقي منه على تقديـر مختطـف لا يدركـه الحس، فيكون في معنى الانتقال. حتى جوز لوكيل المسـلم أن يشـتري الخمر -إذا كان الوكيل ذميا - بهذا الطريق"[1].

هذا ما يتعلق بهذا الوجه الثاني هنا.

(الوجـه الثالـث) من هذه الأوجـه هو (أن يكون النقـض) الذي هو تخلف الحكـم عـن علتـه (مائلا عـن صـوب) أي جهـة (جريـان) هـذه (العلـة) وعـن المحل الذي يجري فيه تأثيرها بشـهادة الشـارع (و)بذلـك (يكون تخلف) هذا (الحكـم لا لخلـل في ركـن العلة) الذي هو هنا عدم اطرادها (لكن) هذا الخلل قـد يكـون (لعـدم مصـادفتهـا) وملاقاتها (محلهـا) الذي هـو محل تأثيرهـا (أو) لعـدم حصـول (شـرطها أو) لعـدم وجود (أهلهـا) الذين يجـري عليهـم حكمها الـذي هـو متعلقهـا ألا تـرى أننـا نقول: السـرقة سـبب القطع وعلة له، وللسـرقة شروط يتحقق بها وجودها، منها أن يكون السارق مكلفا، وأن يكون المسروق نصابـا، وأن يكـون مـن حـرز ونقـول كذلك في البيع: البيع سـبب لـزوال الملك

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٨٧، إلى: ٤٨٩).

وعلة له وللبيع ركن وهو صيغة القبول والإيجاب وله مصدر وهو العاقد، وشرطه أن يكون عاقلا بالغا مالكا وله موقع ومنزل وهو المبيع وشرطه أن يكون مالا متقوما مقدورا على تسليمه إلى غير ذلك من الشروط وتخلف الحكم قد يكون باختلال شيء مما ذكر من هذه المقومات التي يتقوم بها ما ذكر من هذين المثالين.

وهذا يتبيّن في المقالات التي يساق فيها ما يعبر عن هذا الوجه من قول (كقولنا: السرقة علة القطع) ومناطه (وقد وجدت في) نبش (النباش) وإذا كان الأمر كذلك (فليجب القطع) على النباش (فقيل) في رد هذا الحكم: إن هذا الذي ذكرتم من تعليق هذا الحكم الذي هو القطع بهذه العلة هو قول (يبطل بسرقة ما) أي شيء هو (دون) أي أقل من (النصاب) الذي هو ربع دينار، (و) يبطل كذلك بـ(سرقة الصبي و) يبطل بـ(السرقة من غير الحرز) المكان الذي يحفظ فيه المال عادة.

وفي مسالة السرقة هذه قال رَحِمَهُ اللَّهُ في شفاء الغليل: "تسمية السرقة المطلقة علة في القطع لا يستقيم على مذهب من يأخذ حد العلة من العقلية؛ لأن العلة الموجبة سرقة مضافة مخصوصة، فلا يضاف الحكم عقلا إلى السرقة المطلقة، ولا تسمى السرقة المطلقة عن قيد الإضافة علة، فالعلة سرقة مقيدة بجميع قيودها"(١).

(و)كذلك (نقول) في هذا الشأن: (البيع علة) حصول (الملك) للمبتاع (وقد جرى) ووقع، وإذ قد ثبت ذلك (فليثبت الملك) للمبتاع (في) مدة (زمان الخيار) سواء كان هذا الخيار من جهة البائع أو من جهة المبتاع. (فقيل هذا) الذي ذكرتموه من هذا التعليل (باطل) وساقط (ببيع) الأمة (المستولدة) وهي

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٩٤).

أمة الفراش، فإنها لا تملك لمن اشتراها إلا بعد حصول استبرائها، (و)باطل كذلك ببيع الشيء (الموقوف) على شرط كإمضاء فلان له مثلا، أو الموقوف على مسجد مثلا ما دام موقوفا، (و)بيع الشيء (المرهون) في مدة رهنه فكل هذه البيوع تخلف عنها معلولها المذكور وهو حصول الملك للمبتاع.

وفي مسألة البيع هذه قال المصنف في شفاء الغليل: " لا وجه لتسميته علة على مذهب من يأخذ العلة من مثال العلل العقلية؛ فإن الموجب للحكم بيع مضاف إلى عاقد مخصوص مصادف لمعقود مخصوص، فالعلة عبارة عن البيع الموصوف بسائر الأوصاف. فإذا لم يحصل الملك: كان ذلك لانعدام العلة والسبب. وإليه يشير مسلك الأستاذ، فيقول: لا فرق بين أن يمتنع الحكم لفقد الإيجاب والقبول أو لخلل فيه، وبين أن يمتنع لصدوره من الصبي، وبين أن يمتنع لمصادفته خمرا. فالكل ممتنع لامتناع السبب. فإذا باع الصبي، بطل: لعدم السبب. وإذا بيع الخمر، بطل: لعدم السبب. وإذا بيع واختل الإيجاب والقبول، بطل: لعدم السبب. فإن السبب المشروع -الذي هو علة لإفادة الحكم -: بيع مضاف إلى عاقد مخصوص، وإلى معقود مخصوص. ففقد بعض الأوصاف فقد لسبب والعلة"[1].

(و)هكذا (أمثال ذلك) الذي ذكر من هذه من البيوع والسرقة. ومن ذلك ما ذكره المصنف في شفاء الغليل بقوله: " وكقولنا: أن القتل العمد علة القصاص؛ وينتقض ذلك بقتل الأب، وقتل الصبي، والقتل الذي يصادف مهدرا: من حربي أو مرتد. وكقول أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الغصب سبب ملك بدل المغصوب، فكان سبب ملك المغصوب؛ وينتقض بغصب المدبر والمستولدة. وكقوله: الاستيلاء سبب الملك؛ وينتقض ذلك باستيلاء المسلم على مال المسلم،

(١) ن. م. (ص: ٤٩٠).

وباستيلاء الكافر على مال المرتد. وكل هذا جنس واحد؛ وهو راجع إلى انعدام الحكم لا لخلل في ذات السبب، ولكن: لخلل في المحل. وعلى هذا المذاق، قولنا: الطعم علة ربا الفضل؛ وينتقض بالبر مع الشعير. والزنا علة الرجم؛ وينتقض بزنا غير المحصن"[1].

هذه هي صورة هذا الوجه وأمثلته، وموجب تخلف الحكم فيه عن علته.

وأنت إن تأملت في هذا تلف أنه لا يجري فيه النقض ولا تخلف الحكم عن علته على وجه الحقيقة.

وإذ قد ثبتت هذه الحقيقة هنا (فـ)ـإن (هذا) الجنس من التخلف للحكم هو (جنس لا يلتفت إليه المجتهد) ولا يبالي به (لأن نظره) في مجرى بحثه في شأن التعليل إنما هو (في تحقيق العلة) أي إثبات حقيقتها وبيان كيفية تعلق الحكم بها وأنها موجودة في المحل الذي يتعلق به تحقيق وجودها فيه ومن ثم يقصر نظره على هذا التحقيق من (دون) أن يبحث في ثبوت (شرطها) الذي يتوقف عليه تأثيرها (و)من دون أن يبحث عن تحقق وجود (محلها فـ)ـهذا كله مما لا يصرف نظره إليه إذ (هو مائل عن صوب) وجهة (نظره) الذي هو تحقيق العلة على المعنى الذي تقدم بيانه.

هذا ما يمضي عليه الفقيه في هذا الشأن وهو عدم الالتفات إلى هذا الذي ورد فيه من التخلف.

(أما المناظر فـ)ـإن الذي يرد في حقه هنا هو أن يسأل (هل) يجب عليه و(يلزمه) في مجرى التعليل في هذا الموضع التحصن عن هذا النقض و(الاحتراز عنه) بحيث يذكر ثبوت العلة وثبوت شرطها وثبوت محلها

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٦٢).

وثبوت أهلها (أو) لا يجب عليه ذلك ولا يلزمه بل (يقبل منه العذر) لو اكتفى بذكر العلة وحدها متذرعا (بأن هذا) التحرز وهو التحصن عن هذا الضرب من الوارد في مجرى التعليل والنظر تصرف (منحرف عن مقصد النظر) في هذا المجرى، وهذا المقصد هو تحقيق العلة وإثبات وجودها (و)بناء على هذا (ليس) واجبا (عليه البحث عن) شأن (المحل) محل هذه العلة (و)عن شأن (الشرط) شرط هذه العلة، ليس عليه البحث في ذلك ولا التصريح بذلك كله وهو يبحث أمر العلة وما يتعلق بها.

الجواب المختار في ما يحكم به في حق المناظر هنا هل هو هذا الاحتراز أو هو هذا العذر لم يتفق عليه، بل (هذا مما اختلف الجدليون) وهم الذين يمضون على شريعة الجدل (فيه) فمنهم من قال يحترز ومنهم من قال: يقبل منه ذلك العذر. (و) هذا الخلف، وكذا ما يقضى به من حكم في حق المناظر هنا (الخطب فيه يسير) سهل (ف)إن (الجدل شريعة) وطريقة في الحجاج (وضعها الجدليون و)إذا كان أمرها كذلك فـ (إليهم) يسند (وضعها كيف شاؤوا) واختاروا. فالمدار في ذلك على ما اصطلحوا عليه في شأنه.

والذي درج عليه المصنف في شفاء الغليل هو عدم مطلبية هذا الاحتراز إذ قال: "وأما القضية الجدلية، فالذي نراه فيها أن هذا النقض غير لازم: لأنه مائل عن مقصد الكلام. فإنا وإن كنا نعلم أن موجب الحكم مركب من جملة الأوصاف، ولكن جهات النظر ونواحيها متباعدة. فليس بطلان بيع الصبي من جهة بطلان بيع الخمر. بل يقال: لا خلل في الركن وهو: الإيجاب والقبول. وإنما الخلل في صفة العاقد. فيطلب مأخذه؛ ومأخذه يبعد عن مأخذ صفات المعقود وصيغة الإيجاب والقبول. فنقول: بيعه سبب صادف محله ولكن لم يصدر من أهله، وبيع الخمر صدر من أهله ولكن لم يصادف محله؛ فتتباعد مقاصد النظر، وتتباين مآخذه.

فإذا كان المقصود البحث عن جهة، فتعرض المعلل لمأخذها -فلا ينبغي أن يناقض بما ينشأ النظر فيه من ناحية أخرى بعيدة عن مقصد النظر.

فإذا قال القائل: الصبي أهل للبيع، لم يحسن أن يقال: لو كان أهلا لصح منه بيع الخمر.

وإذا قال: المبيع الغائب محل للبيع، لم يحسن أن يقال: لو كان كذلك لصح فيه بيع الصبي، فإنه وإن بطل بيع الصبي فيه، لم يناقض قوله: هو محل البيع. وكان مثاله من كلام الشارع صلوات الله عليه قوله: "في سائمة الغنم الزكاة" وما دون النصاب سائمة، ولا زكاة فيه. ولا يعد نقضا لهذا الكلام: لأنه منحرف عن مقصود الكلام.

وقد قال عَزَّوَجَلَّ: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا" فجعل السرقة علة للقطع؛ وسرقة ما دون النصاب سرقة وليس بعلة، ولا يعد ذلك نقضا ولا مناقضا؛ لأن مقصود الكلام التعرض للجهة والسبب، لا للمحل الذي يعمل فيه السبب.

فهذا ما نراه في القضية الجدلية، وهو: رد كل نقض منحرف عن مقصد الكلام؛ كما ذكرناه.

وكذلك لا نرى انتقاض قول الحنفي بالمدبر، إذ قال: الغصب سبب ملك البدل، فليكن سبب ملك الأصل، لأنه يقول: هو في المدبر -أيضا- سبب؛ فليس من مقصوده التعرض للمحل الذي يعمل فيه السبب. وهذا عبر الجدليون عنه: بأن المعلل للجملة لا يناقض بالتفصيل. فهذا ما يتعلق بالقضية الجدلية، والاجتهادية". هذا ما ذكره المصنف هناك.

(و)لكن المختار عنده من ذلك هنا هو أن (تكلف) الإتيان بـ(ـالاحتراز) في هذا الضرب من التعليل (أجمع لنشر الكلام) وتشعيبه (وذلك) الاحتراز في

مثال البيع يحصل (بأن يقول) المناظر فيه هو (بيع صدر من أهله) وهو العاقد (وصادف) ولاقى (محله) وهو المبيع (وجمع شرطه) وهو كونه حاصلا عن إيجاب وقبول. أما شرط العاقد فهو أن يكون عاقلا بالغا مالكا، وأما شرط المحل فهو أن يكون مالا متقوما مقدورا على تسليمه، وبذلك (فـ)ـإن العقد الجامع لما ذكر هو الذي (يفيد الملك). هذه هي صورة الاحتراز في مثال البيع.

(و)أما في مثال السارق فإنه يتحقق فيه بأن (يقول) المناظر فيه (سرق) مالا أتم (نصابا كاملا) وهو ربع العشر (من حرز) مثله وهو (لا شبهة له فيه فيفيد القطع) ويقضي به ويوجبه فعله هذا.

هذا ما يتعلق ببيان هذا الوجه وبيان ما يجب على الناظر المجتهد وعلى المناظر المضي عليه من مسار في شأنه.

فلنرجع إلى مناقشة مضمون قول تقرر في الوجه الأول قائلين:

(فإن قيل) إنكم تمسكتم في دفع النقض بالاستثناء من حكم القياس، وجعلتم هذا الاستثناء مناط هذا الدفع (فقد ذكرتم أن النقض) وهو تخلف الحكم عن علته (إذا ورد على صوب) وجهة (جريان العلة) وهو محل تأثيرها بشهادة الشارع (وكان) الحكم الحاصل بهذا النقض (مستثنى عن) عموم حكم (القياس) الذي يقتضي حاله جريانه عليه (لم يقبل) هذا النقض، إذ يعتبر غير مفسد لهذه العلة، إذ قصارى ما يفيده هو أنه يخصصها بما سوى محل هذا النقض.

وإذا كان هذا الأمر كما ذكر في حق هذا النقض (فبم يعرف) أن نقضا ما على العلة ورد مورد (الاستثناء و)أن غيره ليس كذلك فـ(ـما من معلل) لحكم ما (يرد عليه نقض) لما بنى عليه تعليله من علة (إلا وهو يدعي ذلك) وهو أن النقض الوارد عليه قد ورد حكمه مستثنى من عموم القياس الجاري حكمه عليه وبذلك لا يفيد إفساد العلة ولا إسقاطها.

(قلنا) جوابا عن هذا (أما المجتهد فـ)ـإنه لا يصدر منه مثل هذا الادعاء إذ (لا يعاند نفسه) وإنما يجتهد في هذا الأمر ويستفرغ الجهد في درك الحق فيه فما أداه إليه اجتهاده في ذلك (فـ)ـهو الذي يصير إليه إذ لا (يتبع فيه) إلا (موجب ظنه) وحكمه.

(وأما المناظر فـ)ـإنه وإن كان يمكن صدور هذا الادعاء منه (لا يقبل ذلك منه) إذا ادعاه (إلا أن يبين) صحة ما ادّعاه من ذلك ويكون هذا متحققا بـ(ـاضطرار الخصم) المخالف وإلجائه (إلى الاعتراف بأنه) أي بأن هذا النقض جاء (على خلاف قياسه) هو (أيضا)، كما هو مخالف لقياس هذا المعلل.

وهذا قد يمثل له بتعيين النية في الحج المفقود والمتخلف في الصوم (فإن قياس أبي حنيفة في) إثبات (الحاجة إلى تعيين النية) الذي بناه على التعليل بأن الصوم لا يتجزأ (يوجب افتقار الحج) من حيث صحته (إلى التعيين) لنوعه من قران أو تمتع أو إفراد، ولكنه قد تخلف فيه هذا الحكم (فهو خارج عن قياسه) هذا (أيضا) كما هو خارج عن قياس غيره فيه، وهو القياس المبني على أن علة هذا التعيين هي الفرضية.

فإذا ناظر من هذا قياسه كفقيه شافعي فقيها حنفيا في هذه المسألة، فقال هذا الشافعي: تخلف هذا الحكم في تعيين نوع الحج قد ورد مورد الاستثناء، فلا يفسد هذه العلة ولا يبطلها، وإنما يخصصها بما وراء المحل الذي نقض فيه العمل بها صح قوله الفقهي هذا فإن عارضه الحنفي في ذلك، (فـ)ـإنه (إن أمكنه إبراز) وإظهار (قياس) آخر (سوى) قياس (مسألة الحج هذه التي يرد فيها (النقض على قياس نفسه) هو أيضا فقد حصل على علة مطردة، فـ(ـكانت علته المطردة) هذه حينئذ (أولى) وأرجح (من علته

المنقوضة) تلك (و)إذا حصل هذا (لم تقبل دعوى المعلل أنه) **أي هذا الحكم المتخلف عن علته (خارج عن القياس) وأن ما يصار إليه بمقتضى** ذلك هو التخصيص المذكور.

(فإن قيل) قد ذكرتم في مسألة المغرور بحرية الجارية التي **استولدها أن** علة رقية ولدها قائمة به وهي كون أمه مملوكة، ولكنها اندفع **حكمها بعلة** أخرى (فحيث أوردتم) ذكر (مسألة) البهيمة (المصراة **مثالا) على ما تخلف** فيه الحكم عن علته (فهل تقولون: إن العلة موجودة) **معتبرة (في مسألة** المصراة) هذه، (و)هذه العلة (هي تماثل الأجزاء لكن **اندفع الحكم) الذي** يكون عنها (بمانع النص) الإضافة هنا بيانية فأصل **هذا القول بسبب النص** الذي هو المانع من تأثيرها في محل وروده (كما تقولون) **بذلك (في مسألة)** الحر (المغرور بـ)ـأنه سيحصل على (حرية الولد) الذي **يكون له من هذه** المرأة التي غر بأنها حرة وهي ليست كذلك؟

هذا هو ظاهر كلام المصنف هنا، ويمكن أن يكون قد **سقط لفظ "أم" هنا** فيكون معنى هذا القول: المغرور بحرية أم الولد أي ولده، **فيكون أصل الكلام** هل تقولون في المصراة بأنه قد ثبتت فيها علة الضمان بالمثل **وهي تماثل** الأجزاء، كما تقولون بذلك في مسألة المغرور بحرية أم ولده **حيث ذكرتم أن** العلة الأصلية هي ثبوت رق أمه وكونها مملوكة؟

(قلنا): الجواب عن هذا هو أننا (لا) نقول ذلك في تعليل **حكم المصراة** (لأن التماثل) تماثل الأجزاء (ليس علة لذاته بل) هو علة **(بجعل الشرع إياه** علامة على الحكم) المتعلق به وهو إعطاء المثل ضمانا (فحيث) **يعني فالمحل** الذي (لم يثبت الشرع الحكم) به بل جاء به على خلاف **مقتضاه وموجبه، فإنه** (لم يجعله) فيه (علامة) على ما يوجد عنده من حكم (فلم يكن علة). وبناء

على هذا لا نقول: إن هذا الوصف وهو تماثل الأجزاء مندفع بالنص فقط، كما لا نقول: إن حكمه ثابت كما في رقية ولد المغرور المذكور.

(كما أنا لا نقول): إن (الشدة) المطربة القائمة بالخمر (الموجودة) فيه (قبل) نزول (تحريم الخمر) وحصوله (كانت علة لكنـ)ـها (لم يرتب الشرع عليها) هذا (الحكم) الذي هو هذا التحريم، وإنما لا نقول ذلك لأنها حينئذ لم تكن علة (بل ما صارت علة إلا حيث) يعني إلا في الزمان الذي (جعلها الشرع) فيه (علة) يوجد عندها هذا الحكم (وما جعلها علة إلا بعد نسخ إباحة الشرب) للخمر التي ثبتت بالبراءة الاصلية، ويعني هنا بالنسخ رفع النفي الأصلي؛ أي البراءة الأصلية.

وكما لم تكن هذه الشدة علة في تحريم الخمر قبل جعل الشارع إياها علة (فكذلك) هذا (التماثل) فإنه (ليس علة) للضمان بالمثل (في مسألة) البهيمة (المصراة) ومن ثم قضي بإلغاء مقتضى هذا التماثل فيها لأنه ليس علة بذاته، وإنما هو علة بجعل الشارع إياها علة (بخلاف) ما عليه الحال في (مسألة المغرور) بحرية أم ولده (فإن الحكم) الذي يقتضيه ملك الأم (فيه) هو رقية الولد هو حكم (ثابت) فيه (تقديرا) وإن كان هو بذاته في حقيقة أمره معدوما والدليل على ثبوته تقديرا ما يجب من الغرم على الأب (وكأنه) أي هذا الحكم قد (ثبت ثم اندفع) بهذه العلة الأخرى وهو غر الأب، (فهو) أي هذا الحكم (في حكم) ومعنى الحكم (المنقطع) وهو الذي وجد ثم قطع، فانقطع (لا في حكم) ومعنى (الحكم الممتنع) وجوده وحصوله كما في الضمان بالمثل في مسألة المصراة ونحوها.

وحال هذا الحكم الجاري في مسألة المغرور هذه قد يمثل له بما يماثله من أمور حسية، (و)من ذلك أنه (لو نصب) الصياد (شبكة) ليتعلق بها وينشب

الصيد فيها (ثم مات) عقب ذلك (فتعقل به) يعني انحبس (بها) أي بالشبكة (صيد) ووقع فيها متعلقا بها (لقضي منه) أي من هذا الصيد أو من ثمنه (ديونه) أولا (ويستحقه) بالإرث (ورثته) إذ يصير مالا مورثا لهم إن أبقت تلك الديون منه شيئا، وإنما حكم بأنه يقضى من هذا الصيد دين صاحب الشبكة ويستحقه ورثته (لأن نصب الشبكة) موجب لهذا الحكم إذ هو (سبب ملك الناصب) لها (لـ)ـما قد يعلق بها من (الصيد) ويقع فيها (ولكن) طرو (الموت) عليه وإلمامه به (حالة تعقل الصيد) وانحباسه فيها (دفع) قيام ذلك (الملك) به (فتلقاه الوارث) له بعده، (و) هذا الملك (هو في حكم) الملك (الثابت لـ)ـهذا (الميت المنتقل إلى الوارث) فاجتمع في هذا الملك أمران: أحدهما: ثبوته للميت حكما، وثانيهما: انتقاله إلى الوارث.

وهذه الصورة التي عليها هذا الملك هي الصورة التي عليها حكم ولد المغرور بالحرية، فقد اجتمع فيه تأثير موجب الملك وموجب كون أبيه قد غر بحرية أم ذلك الولد، وهذا الحال هو ما ليس عليه الحكم في المصراة، إذ لم يعمل في الحكم المتقرر فيها إلا النص الوارد فيه (فليفهم دقيقة الفرق) يعني الصفة الدقيقة التي يتحقق بها الفرق (بينهما) أي بين حكم المصراة وحكم ولد المغرور بالحرية أو بين مسألة المصراة ومسألة هذا الولد. ويلحق بالمصراة في الحكم ما في حكمها ومعناها كما يلحق بحكم الولد هذا ما في معناه.

قال المصنف في شفاء الغليل في هذه الجزئية: " وكذلك قال الفقهاء: من نصب شبكة في مدارج الصيد، فتعلق به صيد بعد موته -حصل الملك لورثته بطريق التلقي من المورث: حتى تقضي منه ديونه، وتنفذ فيه وصاياه. ومعناه: أن علة ملك المورث جرت بكمالها؛ ولكن الموت دافع له فلتقاه الوارث؛ فكان ذلك في معنى الانتقال تقديرا: لأنه بطريق التلقي منه، وإن كان الملك لا يصادف الميت بحال فالتلقي منه كالانتقال".

(فإن قيل) لو وقع النظر في هذا الذي ذكرتم في شأن هذا التماثل وهو أنه علة جار حكمها في غير المصراة فاستبان منه أنه (إذا لم يكن) هذا (التماثل علة في المصراة) لتخلف حكمه فيها (فـ) إن ذلك يقضي بأنه قد حدث في هذا الشأن أمر وهو أنه (قد انعطف) بهذا التخلف ورجع (به قيد على) هذا (التماثل) يكون به تمام عليته (أفتقولون) في بيانكم لصورة التعليل في هذا المقام (العلة) التي توجب الضمان بالمثل (في غير المصراة) هي (التماثل المطلق) فتختارون في ذلك التعبير بهذه العبارة المطلقة: التماثل المطلق علة الضمان بالمثل (أو) لا تقولون هذا وإنما تقولون العلة هي (تماثل مضاف) منسوب (إلى غير المصراة) وبذلك تكونون قد اخترتم هذه العبارة المقيدة.

(فإن قلتم) في ذلك المناط (هو مطلق التماثل ومجرده فـ)ـإنه بمقتضى عدم جريان حكمه في المصراة (هو محال) لأن الإطلاق ينافي التقييد، والمقرر في ذلك هو التقييد (لأنه موجود في المصراة، و) مع ذلك (لا حكم) له فيها.

(وإن قلتم) هذا المناط -العلة- ليس هو التماثل المطلق وإنما (هو تماثل مضاف) مقيد (فليجب على المعلل) به (الاحتراز) من هذا الإطلاق فيقول في ذلك: التماثل في غير المصراة، وهذا الاحتراز أمر يقتضيه واقع هذا المناط (فإنه إذا ذكر) المعلل (التماثل المطلق) مناطا هنا واقتصر عليه (فـ) إنه (قد ذكر) (بعض) هذه (العلة) فقط (إذ ليست العلة) هي (مجرد التماثل بل) هي (التماثل مع قيد الإضافة) والإسناد (إلى غير المصراة، وعند هذا) وهو جعل هذه العلة مقيدة (يكون انتفاء هذا الحكم) وهو الضمان بالمثل وانعدامه (في مسألة المصراة لعدم) وجود (العلة) وإذا كانت حقيقة هذه العلة هي هذه (فـ)ـإنه (لا يكون) تخلف ذلك الحكم في حق المصراة (نقضا لـ)ـهذه (العلة ولا تخصيصا) لها، إذ هو حينئذ حكم منفصل عن مجراها تماما، والنص النبوي الوارد في المصراة قاض بذلك.

وهذا أمر بين (فـ) إنه (إذا قال القائل اقتلوا زيدا لسواده اقتضى) **هذا القول** بـ(ظاهره قتل كل) شخص (أسود) وأن علة القتل هي السواد (**فلو ظهر بنص قاطع أنه ليس يقتل إلا زيد**) هذا وحده (**فقد بان أن العلة**) لهذا القتل (**لم تكن**) هي (السواد المطلق) المجرد (بل) علة ذلك هي (سواد زيد) **بذاته** على وجه الحصر والقصر (و)من المعلوم أن (سواد زيد لا يوجد إلا في زيد) وحده، لأن العرض لا يقوم بمحلين ولا ينتقل (فإن لم يقتل غيره) من السُّود (فـ)إن ذلك قد حصل (لعدم) وجود (العلة) فيه (لا لخصوص) هذه (العلة) بزيد المذكور من حيث هي، وإنما لخصوصها به من حيث لا توجد في غيره كالأبوة مثلا (ولا لانتقاضها) أي علة السواد وسقوطها (ولا لاستثنائه) يعني ولا لاستثناء حكمه (عن) عموم حكم هذه (العلة) التي هي السواد.

وإنما قرر أن ذلك ليس تخصيصا بزيد الأسود ولا نقضا ولا استثناء، لأن ذلك كله يتوقف على وجود العلة في محل وروده ودخول ذلك المحل تحت حكمها فالتخصيص لا يجري إلا فيما دخل تحت حكم عام يشمل ما ورد عليه فيستثنيه، والنقض لا يرد إلا على محل قد جرى حكم العلة عليه حقيقة. والاستثناء هو إخراج شيء ما قد دخل تحت حكم ما أخرج منه.

وكل ذلك لا يوجد شيء منه في مسألة قتل زيد الأسود ومثلها في ذلك مسألة المصراة. هذا ما قد يساق من قول اعتراضي في هذا المقام.

(و) أما (الجواب) عنه فهو (أن) لفظ العلة لم يضبط معناه ضبطا حقيقيا، فلم يحدد ولم يعرّف بما به تدرك ماهيته على ما هي عليها في واقع الأمر، فوقع فيها الإطلاق بتوسع في المراد بها.

وبناء على (هذا) كان (منشأ تخبط الناس) في كيفية وصورة تعليل الحكم (في هذه المسألة) مسألة المصراة هذه (وسبب غموضها) عندهم هو (أنهم

تكلموا في تسمية مطلق التماثل) تماثل الأجزاء هنا (علة) في إيجاب المثلية في الضمان. تكلموا في ذلك (قبل معرفة حد العلة) الشرعية (وأن) هذه (العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار) وبأي معنى.

(و) من المعلوم أنه (قد أطلق الناس اسم العلة بـ) -بمعنى مع- أي مع (اعتبارات مختلفة) مقصودة لهم بها، (و)هم (لم يشعروا بها) أي بهذه الاعتبارات والمعاني المختلفة (ثم) بعد ذلك (تنازعوا) واختلفوا (في تسمية مثل هذا) الذي ذكر من التماثل (علة و)اختلفوا كذلك (في تسمية مجرد السبب علة) وهو ما علق به الحكم وإن خلا من المناسبة (دون) تسمية (المحل والشرط) بها، مع اشتراكهما مع السبب في توقف حصول الحكم على وجودهما.

ومقتضى هذا الذي ذكره المصنف في شأن كيفية أخذ العلة ومأخذها هو أن الناس يستصحبون معاني العلة المختلفة، وهم غير واعين بهذا الاختلاف فإذا تناقشوا في شأن وصف ما هل هو علة أو لا اختلفوا وتنازعوا حتى إن منهم من يسمي السبب علة دون المحل والشرط وكل منهم يضع بناء على هذا الاختلاف القائم بهم في هذه المعاني والمآخذ ما يرى أنه علة. ولكشف الغطاء عن هذا الأمر وهو معاني العلة ومآخذها يجب سوق قول يتحقق به ذلك. وتحصيلا لهذا الأمر نعقد هنا فصلا يضمن هذا البيان والكشف قائلين:

فصل في مآخذ العلة ومحالّ استعارتها

يحق بيان هذه المآخذ لتحقيق البيان الذي يحتاج إليه في هذا الشأن، (فـ)لنمض إلى تحصيل ذلك و(نقول): اعلم أن (اسم) يعني لفظ (العلة) اسم (مستعار في) الدلالة على الأشياء التي هي (العلامات الشرعية) يعني التي

يضعها الشرع علامات على أحكامه، سواء كانت هذه الأشياء صفات أو غيرها. والذين استعاروا هذه اللفظة هم علماء الأصول والفقه (وقد استعاروها من ثلاثة مواضع) وكان ذلك (على أوجه مختلفة) متباينة:

الموضع (الأول) من هذه المواضع: العلة العقلية فيتقرر بذلك أن معنى العلة الشرعية قد حصلت (الاستعارة) له (من) معنى (العلة العقلية) فكان مساويا لهذا المعنى العقلي في حقيقته (وهو) أي ما ذكر من العلة العقلية (عبارة عما) يعني عن شيء ما (يوجب الحكم لذاته) إذ يحصل معلولها بمجردها وإذا أخذت العلة بهذا المعنى فإن كل ما وجد ولم يحصل به الحكم لم يكن بمجرده علة، (فعلى هذا لا يسمى التماثل) تماثل الأجزاء (علة) في إيجاب المثلية في الضمان، وإنما قلنا: إنه ليس علة (لأنه بمجرده لا يوجب) هذا (الحكم) الذي يسند إليه، بل لا بد أن يكون في المحل المخصوص الذي يدل فيه على حكمه هذا وهو ما سوى المصراة (و) كما لا يسمى هذا التماثل علة بهذا الاعتبار (لا يسمى السواد) بمجرده في المثال المذكور (علة بل) ما يسمى العلة فيه هو (سواد زيد) كما سبق بيان ذلك.

(و) كذلك (لا تسمى الشدة) المطربة (المجردة) المستقلة (علة) بذاتها في تحريم الخمر (لأنه) أي لأن ما ذكر من الشدة (بمجرده لا يوجب الحكم) هذا (بل) الذي يوجبه هو (شدة في زمان) معين، وهو الزمان الذي جعلها الشارع فيه موجبة له، وهو الظرف الذي نزل فيه تحريم الخمر، وإنما لم تكن هذه الشدة الطربة موجبة للحكم بذاتها لأنها قد قامت بالخمر قبل تحريمه وكان في ذلك الظرف حلالا.

وقد جعل بعض العلماء العلة الشرعية بمنزلة العلة العقلية ومضوا في تقريرهم المسائل المتعلقة بالعلة الشرعية هذه على وفق ذلك.

قال المصنف في شفاء الغليل: "ولما كثر ممارسة الأستاذ أبي إسحاق للبحث عن العلل والمعلولات العقلية، ولم يثبت عنده للعلل الشرعية استعارة إلا منها -أثبتها على مثالها، وقال بموجبها: لا يتصور الخصوص: لا على العلل المستنبطة، ولا على العلل المنصوصة، إذ العلة: ما توجب المعلول، فإذا لم توجب: انعطف قيد على العلة لا محالة، كما ذكرناه في السواد المنصوص عليه"(١).

وقال إمام الحرمين: وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن علة الشارع يجب طردها كما يجب في العلة المستنبطة((٢)).

وقال الزركشي: وقد نقل إمام الحرمين في "تدريسه في أصول الفقه" علقه عنه بعض تلامذته، أن الأستاذ أبا إسحاق قال: إطلاق اللفظ العام والمراد به البعض سائغ. وأما المعلل بلفظ عام فلا يقبل منه إذا نقض عليه كلامه وقال: إنما أردت كذا، إذ لو جوزنا ذلك لما تصور إبطال علة أصلا. والفرق أن الواحد منا إنما يخاطب ليفهم صاحبه ويفهم عنه، وصاحب الشرع له أن يبين ويؤخر البيان إلى وقت الحاجة ويخاطب بمحتمل، ولا يجوز لواحد منا أن يعلل العلة مجملة ويفسرها. (قال): ومن العلماء من جوز ذلك (قال): ومجوزه لا يميز. انتهى.

وهذا الذي نقله عن الأستاذ قد يستشكل بما حكاه في "البرهان" عن الأستاذ أيضا أنه قال في علة الشارع: يجب اطرادها ولا يجوز أن يرد عليها ما يخالف طردها. وقد يجاب بأن ورودها في كلام الشارع يبين أنه لم يرد محل النقض وأنه إنما جعلها علة فيما وراءه، وذلك مقبول منه، بخلاف غيره فإنه

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٨٢).
(٢) البرهان، ١/ ١١١.

لا يسمع منه قوله بعد الإطلاق: إنما أردت أنها علة فيما وراء ذلك المخرج. والحق أنه لا يسمع لأنه كالدعوى بعد الإقرار[(1)]".

هذا هو الموضع الأول الذي استعير منه معنى العلة الشرعية، وأخذ منه.

الموضع (الثاني) هو البواعث العرفية المقامة على الأحوال النفسية فمعنى العلة الشرعية قد حصلت (الاستعارة) له أيضا ونقله (من) المعنى الذي تتضمنه (البواعث) العرفية (فإن الباعث) العرفي (على) تحصيل (الفعل يسمى علة) ذلك (الفعل) وموجبه (فمن أعطى) شخصا (فقيرا) مالا -مثلا- (فـ)ـإنه قد (يقال أعطاه لـ)ـأجل (فقره فلو) أن هذا المعطي (علل) فعله هذا (به) أي بالفقر فقال أعطيته لأنه فقير، فإنه يصح أن يقال: فقره علة إعطائه على معنى أنه داعيه وباعثه (ثم) إن هذا المعطي (منع فقيرا آخر) من عطائه (فقيل له: لمَ لم تعطه وهو فقير فيقول) لم أعطه (لأنه عدوي، و)بعد (منع فقيرا ثالثا) من عطائه كذلك (وقال) في بيان سبب هذا المنع: إنني قد منعته من العطاء (لأنه معتزلي فلذلك لم أعطه) بل هذا هو موجب منعي إياه.

فهذه الكلمات كلها لا تعد متناقضة في مجرى العادة، لأن هذا الضرب من العلل يقبل التخصيص. فالمناقضة فيه غير واردة.

نعم أهل الجدل الكلامي قد لا يقبلون هذا (فمن تغلب على طبعه) النظري والفكري (عجرفة) جفوة وصلف (الكلام وجدله) المبني على الاستقصاء في النقد والنقض، (فـ)ـإنه (قد يقول) لهذا المعلل: (أخطأت في تعليلك الأول) إذ هو مقيد وأنت أتيت به مطلقا، وإذ قد كان مقيدا (فـ) إنه قد (كان من حقك) بل من الواجب عليك (أن تقول) في ذلك: (أعطيته لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معتزلي) فإن الباعث لو كان هو الفقر بمجرده، فإنه قد وجد في العدو والمعتزلي

(1) البحر المحيط، ٧/ ٣٩٩.

المذكورين ولم يلتفت إليه إذ لم يكن مؤثرا باستقلال، فثبت بذلك أن الباعث على ذلك العطاء مركب من وجود الفقر ونفي العداوة ونفي الاعتزال.

هذا ما قد يساق بهذا الجدل الكلامي، إلا أنه قد يدفع بأنه من عجرفة الطبع واعوجاج الكلام وبذلك يكون من فضل الكلام وحشو القول، وإنما يدفع بذلك؛ إذ قد تنبعث داعية العطية والصدقة من العلم بالفقر؛ وليس يخطر بالبال العداوة ولا الاعتزال. وكذلك كل ما يتصور أن يقدر من الصوارف وباعث الفعل، لا يتصور أن لا يكون معلوما للفاعل، ولو كانت السلامة عن صارف العداوة والاعتزال جزءا من الباعث، لوجب أن يكون معلوما حالة الفعل، وقد تصور أن لا يكون معلوما؛ وهو -مع ذلك- باعث، ويسمى: علة»[1].

(و)بناء على ذلك (من بقي على الاستقامة) النظرية والنفسية (التي يقتضيها) ويوجبها (أصل الفطرة) الإضافة في هذا بيانية، فالأصل في هذا الكلام هو: الاستقامة التي تقتضيها الفطرة التي هي الأصل في أحوال الإنسان (و) يقتضيها كذلك (طبع المحاورة) العرفية العادية (لم) ينكر هذا التعليل ولم (يستبعد) صحة (ذلك) الاقتصار على التعليل الوارد فيه من الفقر بل قد يرى هذا القول منتظما فلم يره متعارضا (ولم يعده متناقضا) ينقض بعضه بعضا (وجوز) بناء على ذلك أن يكتفي المعلل بجعل الفقر علة و(أن يقول) في ذلك (أعطيته لأنه فقير) ويقتصر على ذلك، ويصح منه ذلك ويقبل (لأن باعثه) إلى ذلك العطاء (هو الفقر) القائم بالمعطى له، (و)ترتب هذا الفعل عن هذا الباعث وحده أمر وارد لأنه (قد) لا يتذكر هذا المعطي و(لا يحضره) ولا ينقدح في ذهنه (عند) حصول هذا (الإعطاء) منه حصول (العداوة والاعتزال

---

(١) شفاء الغليل، ص٤٨٤.

ولا انتفاؤهما) بل قد يذهل عنهما فيغيبان عن ذهنه على وجه الإطلاق، وإمكان قيام هذا الحال به دليل على أنهما لا مدخل لهما في حقيقة هذه العلة. (و)هذا أمر بين فإنه (لو كانا جزأين من) هذا (الباعث لم ينبعث) في النفس قائما بها (إلا عند حضورهما في ذهنه) وانقداحهما فيه معلومين لهذا المعطي (و)هذا ما لم يحدث فإنه (قد انبعث) هذا الباعث في نفس هذا المعطي (ولم يخطر بباله إلا) موجب واحد له وهو (مجرد الفقر) إذ هو الذي قد علم به في ذلك الحال.

وبهذا تكون علة هذا الفعل هو هذا الفقر عند من يسمي الباعث علة.

هذه هي صورة هذا الوجه الثاني أو المآخذ الثاني لمعنى العلة.

وبناء عليه يجوز عند أرباب هذا المأخذ أن يطلق على كل باعث على الفعل كيفما كان علة، نعم هذا هو مقتضى هذا الإطلاق (فمن جوز تسمية الباعث) العرفي (علة فـ)ـإنه يجوز أن يسمى مجرد التماثل) المطلق؛ وهو تماثل الأجزاء مطلقا (علة) لحكم الضمان بالمثل (لأنه) أي هذا التماثل هو (الذي يبعثنا على إيجاب المثل) والحكم به (في) غرم ما قام به من شيء متلف وفي (ضمانه) لصاحبه يقوم هذا الباعث بنا ويدفعنا إلى هذا الحكم (وإن لم يخطر ببالنا) تقييده بـ(إضافته) وإسناده (إلى غير المصراة) وقصره عليه، (فإنه) -الفاء تعليلية- يعني لأنه (قد لا تحضرنا) ولا تخطر ببالنا (مسألة المصراة أصلا) إذ قد نذهل عنها على وجه الإطلاق (في تلك الحالة) التي يكون فيها هذا التماثل هو الباعث على ذلك.

هذا ما يتعلق بهذا الوجه الثاني -المأخذ الثاني-.

(المأخذ الثالث لـ)ـمعنى (اسم) يعني لفظ (العلة) الشرعية هو (علة المريض) -فيه إضافة المظروف للظرف- يعني العلة التي تقوم بالمريض.

(و)المراد بهذه العلة المرضية هو (ما يظهر المرض عنده) يعني عند ظهوره وقيامه بذات المريض فتفارقه الصحة وذلك (كالبرودة) وهي انخفاض ونقص حرارة الجسم العادية (فإنها علة المرض) الذي يقوم بجسم حلت به هذه البرودة (مثلا، والمرض يظهر عقب غلبة البرودة) على الجسم (وإن كان) هذا المرض (لا يحصل بمجرد) هذه (البرودة بل ربما ينضاف إليها) ويزاد عليها (من المزاج الأصلي) للجسم والنفس (أمور مثلا كـ)ـغلبة (البياض) وهو ما يسمى بفقر الدم على الجسم، فيكون المرض حادثا بسبب تلك البرودة مع المزاج الخلقي المذكور السابق عليها وجوده (لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة) الملمة بذات المريض، فجعلت تلك البرودة هي علة ذلك المرض.

(و)هكذا ينضاف المرض إلى هذه البرودة (كما ينضاف) كذلك (الهلاك) والإماتة (إلى اللطم) وهو الضرب (الذي تحصل به التردية) أي الإسقاط (به في البئر وإن كان مجرد) هذا (اللطم لا يهلك) أي لا يقتل وحده (دون) أيْ من غير التردية في (البئر) والسقوط فيه (لكنـ)ـه لما لوحظ إسناد التعليل إلى ما كان أساسا في حصول المعلول فقط قضي بأن (يحال بالحكم على اللطم) ويسند إليه (لا على التردية) في البئر (التي ظهر بها) حصول (الهلاك) والموت لهذا الملطوم المردى في البئر (دون ما تقدم) من اللطم إذ لم يظهر به هلاكه وموته.

قال المصنف في شفاء الغليل في شأن هذا المثال: " وكذلك: من وقف على شاطئ شط أو بئر، فلطمه إنسان لطمة رداه في البئر وهلك -سمي لطمه وترديته علة لهلاكه وإن لم يتصور أن يكون ذلك موجبا للهلاك إلا بشرط خلو الهواء عن الجسم الممسك بحدوث عمق البئر. ولكن أشارت العقول

إلى إضافة الهلاك إلى الضرب، لا إلى أهواء البئر؛ وإن كان لا يوجب الهلاك إلا به"[1].

(وبهذا الاعتبار) والمعنى الذي حمل عليه لفظ العلة هنا (سمى الفقهاء الأسباب) العادية (عللا) شرعية وأطلقوها عليها (فقالوا) في ذلك: (علة وجوب (القصاص) على القاتل (القتل، وعلة) وجوب (القطع) قطع السارق (السرقة) ومن ثم قد يقولون: قتل لعلة القتل وقطع لعلة السرقة (ولم يلتفتوا إلى) تعيين (المحل) محل العلة هذه (و)لا إلى (الشرط) الذي يتوقف عليه تحقق هذه العلة، لأن المحل والشرط مما سبق وجوده، ثم إنه مما اطرد حصوله.

قال المصنف في شفاء الغليل: وبهذا التأويل، استقام للفقهاء تسمية البيع والقتل والزنا: سببا للحكم وعلة؛ دون الإضافة إلى المحل والأهل، لأنها من الحوادث التي إذا حدثت: ظهر الحكم بها. أما صفات الأهلية والمحلية، فسابق مطرد"[2].

هذه هي صورة هذا المأخذ وحاله، والوجه الذي وقع به هذا الأخذ وحصل.

(فـ)إذا مضينا (على) معنى (هذا المأخذ) فإنه (أيضا يجوز أن يسمى) هذا (التماثل) تماثل أجزاء المتلفات (المطلق علة) لإيجاب الضمان بالمثلية، وإنما صح أن يسمى به لأنه ينطلق عليه.

(وإذا عرف) حال (هذا المأخذ) وعلمت صورته، فإنه ينبغي أن يدخل في الاعتبار إمكان قصد ما يدل عليه من معنى في مجرى الكلام على العلة والمراد

---

(١) شفاء الغليل، ص٤٨٥. (٢) ن. م. ص.

بها كما يقصد بها المعنى الذي تدل عليه ملحقة بالعلة العقلية (فمن قال) على سبيل المثال (مجرد التماثل) تماثل أجزاء المتلفات (هل هو علة) في وجوب الضمان بالمثل؟ (فـ)ـإنه (يقال له: ما) هو المعنى (الذي تفهمـ)ـه (من) لفظ (العلة) وتدركه منه (وما) هو المعنى (الذي تعنيـ)ـه (بها) وتريده (فإن عنيت بها) الشيء (الموجب للحكم) والملزم به (فهذا) الذي ذكرته من هذا التماثل (بمجرده) مستقلا (لا يوجب) هذا الذي علق به من حكم (فلا يكون) بناء على ذلك (علة) ومناطا لهذا الحكم.

(وهذا) المعنى للعلة القول به (هو اللائق بمن غلب عليه طبع) علم (الكلام) وقواعده ومفاهيمه القائمة على القطع والجزم. فالمتكلم لا يحيد عن تفسير العلة بهذا المعنى، ولا يبغي عن هذا حولا (ولهذا) الحال الذي ثبت أنه يكون عليه من غلب على طبعه النظري والفكري علم الكلام (أنكر الأستاذ أبو إسحاق) الإسفراييني رَحِمَهُ اللَّهُ (تخصيص العلة) ومنعه (وإن كانت) علة (منصوصة) وقد أبدى في هذا الشأن صورة يدفع بها هذا التخصيص كما يدفع بها النقض لهذه العلة (وقال) في بيان ذلك: إذا ورد تخصيص العلة فإنه (يصير) ما يفيده من (التخصيص قيدا مضموما إلى العلة) التي ورد عليها ذلك التخصيص (ويكون المجموع) مجموع العلة والقيد (هو العلة) للحكم، فيكون هذا الحكم موجودا عند هذا المجموع (و)يكون (انتفاء) هذا (الحكم عند انتفاء) هذا (المجموع) وهذا الضم أو إدارة الحكم مع علته وجودا وعدما يفعل (وفاء بـ)ـما تقتضيه حقيقة (العلة) وتوجبه (و)بيانا بأن هذا التخصيص (ليس بنقض لها) أي لهذه العلة التي ورد عليها مخصصا لها.

هذا إن عنيت بالعلة ما ذكر من أنها الموجب للحكم.

(و)أما (إن عنيت به) يعني بما ذكر من العلة أنها هي (الباعث) إلى الفعل والدافع إليه (أو عنيت به أن العلة ما يظهر به) يعني بسبب وجوده (عند الناظر) المجتهد فإنه (وإن غفل عن غيره) من القيود الأخرى التي قيل بأنه يكون الاحتراز منها (يجوز تسميته) أي التماثل المذكور (علة) وإطلاقها عليه.

وفي هذا المعنى قال المصنف في شفاء الغليل: "فنقول للذي سماه علة: ما الذي عنيت به؟ إن عنيت وجوب الحكم بمجرده -وهذا حد العلة عندك -فهذا بمجرده لا يوجب الحكم، دون نوع من الإضافة. وإن عنيت به أن الحكم يعرف بمجرد معرفته، دون أن تخطر بالبال الإضافة -فهذا على هذا التأويل مسلم. وإذا كان اسم العلة مستعارا في هذا المقام، فطريق الاستعارة متسعة، ولا حجر فيها بعد الإحاطة بالمقصود المتعلق بالقضايا الاجتهادية، والجدلية، كما قررناها"[1].

(هذا حكم النظر في) هذه (التسمية) تسمية هذا التماثل ونحوه علة، وهذا ما تقرر في ذلك (في حق المجتهد) وبالإضافة إليه.

(أما) ما ينبغي تقريره في حق المناظر والحكم به عليه في هذا الشأن فبيانه يتحقق بأن يقال: إن (الاحتراز) في القول المسوق (في الجدل) والتحصن من القيد المذكور في مجرى التعليل المذكور، أمره واسع (فهو) أمر مخير فيه بين الإتيان به وتركه إذ هو أمر (تابع للاصطلاح) فما اصطلح عليه المتناظران في ذلك صارا إليه (و) لكنه (يقبح أن يكلف) المعلل (الاحتراز فيه) أي في تعليله هذا، ويلزم بذلك (فيقول) في تعليل الضمان بالمثل: علته (تماثل) أجزاء (في غير المصراة) مثلا (و)يقول في مجرى تعليله حرمة الخمر: علته (شدة) مطربة (في) كل الظروف (غير) ظرف (ابتداء الإسلام) وما قبله مثلا (و) هكذا القول

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٤٨٦).

في تعليل (ما يجري مجراه) مجرى هذا الذي ذكر من تعليل القصاص المذكور وحرمة الخمر.

هذا بيان مآخذ العلة الشرعية وصورها، وما يتعلق بذلك من أحكام.

(و)بعد حصول هذا البيان ورد هنا سؤال هو:

ما الذي يصير إليه حال العلة الشرعية إذا أخذ معناها من معنى العلة العقلية، وما الصورة التي تكون عليها؟

في الجواب عن هذا السؤال نقول (اعلم) يا من يتأتى منه العلم (أن العلة إن أخذت) من حيث معناها (من العلة العقلية) فإنها تصير مركبة إذ (لم يكن) يعني لا يكون حينئذ (للفرق بين المحل) محل الحكم (والعلة الشرعية) التي هي مناط الحكم (والشرط) الذي يتوقف عليه تأثير هذه العلة (معنى) ولا اعتبار؛ إذ لا تكون تلك العلة حينئذ وحدها هي العلة التي يناط بها الحكم ويتعلق بها (بل العلة) التي يناط بها الحكم حينئذ هي (المجموع) مجموع هذا الذي ذكر من المحل والشرط والعلة الشرعية فالعلة هي متعلق الحكم (و) لكن (المحل) محل الحكم (والأهل) أهل الخطاب بذلك الحكم كلاهما (وصف من أوصاف العلة) هذه.

(و)حينما تكون العلة بهذه الصورة التركيبية يكون جميع ما تركبت منه هو العلة عند من يجوز التعليل بجميع أوصاف الشيء المعلل، وإنما جوز ذلك إذ (لا فرق بين الجميع) جميع ما ذكر من العلة وصفاتها في كون كل ذلك علة وفي استحقاقه ذلك، وهذا لا إشكال فيه (لأن العلة) ما هي إلا تلك (العلامة) الدالة على الحكم (وإنما العلامة) هي نفسها (جملة) من (الأوصاف والإضافات) أي التقييدات التي تساق للاحتراز، ولتمام العلة وذكرها كاملة مضمومة بمقتضى العادة التي تحكمها.

(نعم لا) يجحد الأصوليون ولا (ينكرون) أنه يستغني عن بعض هذه الصفات فيذكر بعضها فقط، إذ يصار إلى (ترجيح البعض) منها في التعليل (على البعض في) إثبات (أحكام الضمان وغيرها) من الأحكام، ومقتضى هذا تعليق الحكم بما يظهر من الأوصاف أنه الأقوى في ترتب الحكم عليه؛ (إذ يحال) الحكم على هذا الوصف الراجح دون ما سواه، وعملا بذلك يحال وجوب (الضمان على) الشخص (المردي) لغيره في البئر مثلا (دون) الشخص (الحافر) لهذا البئر (وإن كان الهلاك) والموت (لا يتم إلا بـ) ـفعل(ـهما) معا، وهما الحفر والتردية ولكنه أسند الحكم إلى التردية وحدها (لنوع من الترجيح) قضى بذلك، ووجه هذا الترجيح هو أن المباشرة مقدمة على التسبب، لأن المباشرة ينشأ عنها التردية دون التسبب، فإنه لا يكون عنه ذلك بوجه متصل مباشر.

(و)كما لا ينكر أهل العلم ما ذكر من هذا الترجيح (كذلك لا ينكرون) ترجيح حكم في شرط دون شرط أو في حكم شرط دون سبب فلا ينكرون مثلا (أن) جواز (تعجيل) إخراج (الزكاة قبل) حولان (الحول) يعني حولها (لا يدل على) جواز (تعجيل) إخراج (الزكاة قبل تمام النصاب) وكماله (وإن كان كل واحد) من تمام الحول وتمام النصاب (لا بد منه) في وجوب إخراج الزكاة.

خلاصة القول أن العلة المركبة على الوجه المذكور لا فرق بين أجزائها من حيث كون الكل علة (لكن ربما لا ينقدح) ولا يظهر (للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة) فيجعل الجميع علة على مرتبة واحدة (و)إنما قد يظن هذه الأجزاء و(يراها متفاوتة في مناسبة) ترتب (الحكم) عنها وعلى ذلك يجعل ما يراه هو المناسب منها هو العلة فقط.

هـذا مـن وجـه لهذا الشـأن (و)من وجه آخـر (لا يمتنع أيضـا) أن يصار إلى (الاصطلاح على التعبير عن البعض) من هذه الأجزاء (بالمحل) محل الحكم كالصبي في الولاية على المال مثلا (و) التعبير (عن البعض) الآخر (بركن العلة) كالصغر في هذه الولاية.

(وهـذا) وهـو مصير المجتهد إلى هـذا التفصيل والتفضيل أمر فقهي (فيه كلام طويـل ذكرنـاه في كتاب شـفاء الغليل) وذلك في مجرى الحديث على هذا المأخـذ الثالـث للعلـة، (ولـم نورده هاهنا) وإنما لم نـورد مباحـث ذلك كله هنا (لأنها مباحـث فقهية) لا أصولية ثم إنا (قد استوفيناها) يعني استوفينا ذكرها، وأكملنا إيرادها (في) كتب فن (الفقه) التي صنفناها.

(فلا) حاجة إلى (أن نطول) الكلام في كتاب (الأصول) هذا (بها) هنا.

ونحن نذكر من عيون ما أورده في شفاء الغليل ما به تتم الفائدة في هذا المقام، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: "وعلى الجملة، العقل يشير إلى إحالة الأمر على الأقوى؛ لأن الأضعـف لا يعتـد بـه مـع الأقوى. وهذا كمـا أن البلـدة: إذا كان إليهـا طريق يبلغ مرحلـة، وطريـق يبلـغ عشـر مراحـل -فالطريـق البعيـد لا يعد طريقا؛ وسـالكه لا يترخص بالقدر المنوط بالسفر الطويل: مهما استوى الطريقان في الأغراض.

وكذلـك قـال الشـافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وعن جميـع الأئمة -: إذا نكح المجوسـي أمـه وولـدت منه ابنا، فهذا ابنـه وأخوة من أمه، فإنه ابن أمه أيضا. ولكن الوراثة عند الشافعي بالنبوة، وأخوة الأم لا تعد قرابة مع البنوة.

والتقديم بالقوة يشهد له المشروع والمعقول:

أمـا المشـروع: فالحائـض إذا صامت ليـلا فلا نقول: بطـل صومها بعلتين، أحداهمـا: الليـل. والأخـرى: الحيـض؛ بـل الحيـض سـاقط بالإضافـة إلـى نبـو الوقت عن القبول.

وكذلك من باع حرا أو خمرا بشرط خيار مجهول أو أجل مجهول، فلا نقول: البيع فاسد بالشرط وبالحرية؛ بل الشرائط ساقطة بالإضافة إلى نبو المحل عن القبول، فإن محل العقد أقرب إلى العقد من شرطه وحكمه. فأحيل على الأقرب. وهذا مما تشهد له العقول، ويشهد لذلك انفساخ النكاح والإجارة بملك اليمين، لاستحالة إحالة الاستحقاق للمنفعة على الجهتين، واستحالة تعرية السبب عن فائدة، فقدم الأقوى، وحكم بانفساخ الأضعف واندفاعه.

وكذلك في المحسوسات: فإن الحيوان المقيد تمتنع عليه الحركة، والطائر المحبوس في القفص يمتنع عليه الطيران بسبب القيد والقفص. فلو مات: خرج القيد عن كونه مانعا، وأحيل الامتناع على عدم الحياة؛ ولا يقال: إنه ممتنع بعلتين، إحداهما: الموت. والأخرى: القفص. ولو جاحد مجاحد ذلك: شهد عليه عقله بالخبل والضلال إن كان ذا عقل؛ وإلا فصدر المراء فيه عن غباوة وجهالة"[1].

هذا منتهى الكلام على هذه المسألة الأولى.

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٢٤).

المسألة الثانية:

(مسألة) تعليل الحكم الواحد بعلتين

هذه هي ترجمة هذه المسألة وبعضهم يترجم عليها بتعليل الحكم الواحد في شخص بعلل مختلفة، وبعضهم يترجم عليها بإضافة الحكم إلى علتين، وبعضهم يترجم عليها بتعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معا ومعنى ذلك كله في الجملة واحد.

هذا ما يتعلق بما ترجم به على هذه المسألة من عبارة.

أما ما تقرر فيها من حكم أصولي فإن الأصوليين قد (اختلفوا في) هذا الشأن الذي هو (تعليل الحكم) الواحد (بعلتين) معا، وقد تجلى هذا الخلف في مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول هو: المنع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة.

قال الزركشي: "وبه جزم الصيرفي في الدلائل، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم، واختاره الآمدي ونقله عن القاضي وإمام الحرمين، وسيأتي تحرير مذهبهما. قال إلكيا الطبري: ونظيره ما قدمناه في الأسماء الشرعية أنه لا يتصور تقدير العموم في نفي الإجزاء والفضيلة والعموم الشرعي والحسي جميعا، فإن انتفاء الشرعي يوجب ثبوت الحسي لا محالة، فلا يتصور تقدير اجتماعهما"[1].

وقد نصر الآمدي هذا المذهب واستدل له قائلا -بعدما ذكر أن هذا المذهب هو المختار-: " وذلك لأنه لو كان معللا بعلتين لم يخل إما أن تستقل كل واحدة بالتعليل، أو أن المستقل بالتعليل إحداهما دون الأخرى، أو أنه لا استقلال لواحدة منهما بل التعليل لا يتم إلا باجتماعهما.

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٧٥.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل أنه علة الحكم دون غيره، ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما وهو محال.

وإن كان الثاني أو الثالث فالعلة ليست إلا واحدة، وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلة في التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الأمارة"[١].

وقد أجيب عن هذا الاحتجاج بأنا نختار أن كل واحدة من هذه العلل علة مستقلة بنفسها، ولا يلزم من ذلك إثبات الثابت، ولا أنها علة دون غيرها لأن العلل الشرعية معرفات فقط، والتعريف لا تزاحم فيه.

هذا هو المذهب الأول وأهم ما استدل به عليه.

المذهب الثاني: أنه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة. قال الزركشي: "وهو اختيار الأستاذ أبي بكر بن فورك والإمام الرازي وأتباعه. وينبغي أن يلحق بالمنصوصة المجمع عليها. قال إمام الحرمين: وللقاضي إليه صغو ظاهر في كتاب التقريب وهذا هو عمدة ابن الحاجب في نقله هذا المذهب في "مختصره" عن القاضي، فاختلف النقل عنه على أن الموجود في التقريب له الجواز مطلقا"[٢].

وقد استدل الإمام الرازي لهذا المذهب بقوله: الحق أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والدليل عليه وجهان:

الأول: أن الإنسان إذا أعطى فقيرا فقيها احتمل أن يكون الداعي له إلى الإعطاء كونه فقيرا فقط أو كونه فقيها فقط أو مجموعهما أو لا لواحد منهما فهذه الاحتمالات الأربعة متنافية لأن قولنا الداعي له إلى الإعطاء هو

(١) الإحكام للآمدي، ٣/ ٣٤١.	(٢) البحر المحيط، ٥/ ١٧٦.

الفقر لا غير ينافي أن يكون غير الفقر داعيا أو جزءا من الداعي وإذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فإن بقيت على حد التساوي أمتنع الحصول ظن حصول كل واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وإن ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بأمر وراء المناسبة والاقتران لأن ذلك مشترك بين الأربعة وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح الثاني أن الصحابة أجمعوا على قبول الفرق لأن عمر لما شاور عبد الرحمن في قضية المجهضة قال إنك مؤدب ولا أرى عليك شيئا فقال علي إن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة وجه الاستدلال به إن عبد الرحمن شبهه بالتأديب المباح وأن عليا فرق بينه وبين سائر التأديبات بأن التأديب الذي يكون من جنس التعزيزات لا تجوز فيه المبالغة المنتهية إلى حد الإتلاف وذلك يدل على إجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين"[1].

هذا عين ما استدل به على هذا المنع، ثم إن الذين قالوا بهذا المنع على وجه الجملة اختلفوا في موجب هذا المنع من ناحية المأخذ ومن ناحية مقتضى هذه العلل في الاعتذار عن مثل المرأة المحرمة الحائض.

وفي هذا قال الزركشي: " ثم اختلف المانعون للاجتماع من ناحية مقتضاها في الاعتذار عن مثل الحائض المحرمة الصائمة. فمنهم من قال: مقتضياتها أحكام عديدة: قيل: حكم ذو وجهين، والتعدد بالجهة كالتعدد بالتعين. وقيل: الحكم واحد وإنما المجموع علة"([2]).

هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة.

---

(١) المحصول، ص٣٨٤-٣٨٥. (٢) البحر المحيط، ٥/١٧٨.

(و)المذهب الثالث فيها -وهو المذهب (الصحيح عندنا)- هو (جوازه) أي جواز تعليل الحكم الشرعي بعلتين شرعيتين بل بأكثر منهما وهذا هو قول الجمهور. وهو الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين.

قال ابن الرفعة في المطلب: كلام الشافعي في كتاب الإجارة من الأم عند الكلام على قفيز الطحان مصرح بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال: وهو الذي يقتضيه قول عمر: نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه.

وتقديره: أنه لو لم يخف الله لم يعصه لإجلاله لذاته وتعظيمه، فكيف وهو يخاف. وإذا كان كذلك كان عدم عصيانه معللا بالخوف والإجلال والإعظام"[1].

وإنما جاز تعليل الحكم الشرعي بعلتين (لأن العلة الشرعية علامة) وأمارة على الحكم الشرعي (ولا يمتنع) وضع و(نصب علامتين) تدلان (على شيء واحد) متى وجدتا دلتا عليه.

قال القاضي: " إن العلل علامات وأمارات على الأحكام لا موجبة لها فلا يستحيل ذلك" ولا يمتنع (وإنما يمتنع هذا) وهو التعليل بأكثر من علة (في) حق (العلل العقلية) لأنها موجبات لمعلولاتها، فإذا أوجبت إحداهما معلولها كان إيجاب غيرها له مستحيلا، لأن ذلك من باب تحصيل الحاصل.

(ودليل جوازه) أي جواز ما ذكر من تعليل الحكم الشرعي بعلتين وبرهانه الدال عليه هو (وقوعه) في مجرى التعليل للأحكام الشرعية، وفي قيام الحكم عليهما جميعا بلا تعيين لما هو علة منهما أو منها على وجه الخصوص، وهذا أمر جار في واقع المكلفين (فإن من لمس) بيده جسما مشتهى (ومس) بجسده

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٧٥.

جسدا مشتهى (وبال في وقت واحد ينتقض وضوؤه) ويبطل (و)في حال البحث عن علة هذا الذي قام من حكم بهذا المكلف المحصل لما ذكر من الأفعال وهو انتقاض وضوئه (لا يحال) في تعليله (على واحد من هذه الأسباب) على وجه التعيين والخصوص، وبذلك يصح تعليله بكل هذه الأسباب مجموعة.

قال المصنف في شفاء الغليل في هذه المسألة: " فإن قيل: فلومس ولمس معا، أو بال وتغوط معا فلا تقدم ولا ترجح بالقوة فماذا تقولون؟

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما أن نقول: الحدث ليس موجبا حكما. وإنما هو ميقات تكرر الأمر بالوضوء لأجل الصلاة؛ فهذا كالعلامة، لا تأثير له في الإيجاب. ويجوز أن يعلم الشيء بعلامتين ثم تزدحمان. وليس للعلامة مدخل في الإيجاب حتى يقال: الإضافة إلى أحداهما توجب قطع الإضافة إلى الأخرى.

الثاني: أنه لو قدر كونه موجبا نقضا، على قياس الأسباب المؤثرة -فنقول: الحكم متحد وهو: الانتقاض؛ والعلة -أيضا -متحدة، ولها حكم الاتحاد، وإن تعددت صورها. فالجنس واحد. فإنه لو بال: فالقطرة الأولى ناقضة للطهارة وهي تشتمل على أجزاء تستقل آحادها بالنقض، ولكن الحكم مضاف إلى الجملة، والجملة في حكم الشيء الواحد. وكذلك: إذا تعدد المخرج وتعددت الصورة؛ فعلة الانتقاض: الأصل، لا قدر ما به الحدث؛ فالإضافة إلى الأصل"[1].

لكن إذا حصل ذلك كله في وقت واحد، وأما إذا حصل على وجه التتائع والولاء فإنه قد يسند التعليل إلى الأول منها فقط.

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٢٨).

هذا هو المثال الأول لهذا الاجتماع للعلل على حكم واحد.

(و)المثال الثاني في ذلك يتجلى في صورة (من أرضعتها) يعني صبية (زوجة أخيك و)أرضعتها كذلك (أختك أيضا أو جمع لبنهما) في إناء فأرضعته (وانتهى إلى حلق) هذا الولد (المرضع) وهو هذه الصبية (في لحظة واحدة) فهذه الصبية (حرمت عليك) بما ذكر مجموعا (لأنك خالها) لأنها بنت أختك بإرضاع أختك إياها (وعمها) لأنها بنت أخيك بإرضاع زوجة أخيك لها.

(والنكاح) أي نكاحك لها وتزويجك إياها (فعل واحد) لا يتعدد (وتحريمه) كذلك هو (حكم واحد) لا تعدد فيه (و) هذا الحكم (لا يمكن أن يحال) من حيث تعليله (على الخؤولة) وحدها (دون العمومة أو) يصار إلى القضاء (بعكسه) وهو إحالته على العمومة وحدها دون الخؤولة. فلم يبق إلا إحالته عليهما معا (و)كما لا يمكن إحالة هذا الحكم على إحدى العلتين على وجه التخصيص والتعيين كذلك (لا يمكن أن يقال): إن ما ترتب عن هاتين العلتين (هما تحريمان) وهما الـ(ـحكمان) الذان تقررا بموجب العلتين إذا اعتبر تأثيرهما على استقلال مخيَّلا، وإنما قلنا بأن ذلك لا يمكن لأنا على القطع نعلم أن ذلك باطل (بل) ما ترتب عنهما هو (التحريم) وهو حكم واحد (له حد واحد) وهو ما طلب الشارع تركه طلبا جازما (وحقيقة واحدة) وهي الحكم المطلوب تركه على وجه القطع (و)لو فرض أن كل واحدة من العلتين قضت بوجود حكمها على وجه الاستقلال لاجتمع تحريمان على محل واحد وهو هذا النكاح وهذا أمر ممتنع مستحيل إذ (يستحيل) عقلا (اجتماع مثلين) كتحريمين ووجوبين ونحو ذلك على محل واحد كما يمتنع اجتماع سوادين أو بياضين في محل واحد.

خلاصة القول أنه لا مفر من التعليل لهذا الحكم بهاتين العلتين معا.

(نعم) قد يتخلف هذا المسلك في التعليل وإن ترادفت علتان فأكثر على محل واحد فإنه (لو فرض) قيام (رضاع ونسب) بأنثى (ف)ـإنه (يجوز أن يرجح) كون مناط الحكم المرتب عن ذلك القيام وهو حرمة النكاح هو (النسب لقوته) في إيجاب التحريم وفي سبقيته الوجودية. وقد مشى المصنف على هذا الترجيح في هذه المسألة قائلا: " فإن قيل: الولادة سبب لتحريم النكاح بين الوالدة والولد، والرضاع -أيضا- سبب؛ فلو ولدت وأرضعت، فهل تقولون: التحريم حاصل بعلتين على نعت الاتحاد؟ فإن قلتم ذلك: أبطلتم إنكار إضافة الموجب الواحد إلى موجبين؛ وإن أثبتم تحريمين؛ فهما متماثلان، فلا يعقلان بزعمكم.

قلنا: لا، بل التحريم واحد، وهو حاصل بالولادة. والإرضاع ليس بعلة: فإنه لم يوجب تحريما؛ فهو ساقط بالإضافة إلى الولادة، لأنهما لا يختلفان -أعني التحريمين- حتى نقضي بإحالة كل واحد منهما إلى موجبه، فإن المحل متحد، والتحريم متحد. ولكنا نحيل الحكم على الولادة من وجهين:

أحدهما: أن الولادة بعضية حقيقية. والرضاع مشبه بالبعضية شرعا، وشبه الشيء ساقط بالإضافة إلى حقيقته، عند وجود الحقيقة"[1].

ثم قال أيضا: "الوجه الثاني لإسقاط أثر الرضاع: أن الرضاع طرأ على محرم بالولادة: فإن الولادة سابقة بالضرورة. والمحرم لا يحرم، فيسقط أثر الرضاع، وامتنعت الإضافة إليه: إذ السابق من التحريم مضاف إلى الولادة، والطارئ غير معقول.

وكما لا يعقل أن يوجد الموجود ويسود الأسود، لا يعقل أن يحرم المحرم ويتصف بالتحريم الذي هو متصف به. فلم يجد محلا فارغا حتى يؤثر فيه

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٢٣).

فسقط أثره، لفقده محلا. ووجه فقد المحل: أنه لا يعقل تحريم المحرم، كما لا يعقل تجدد السواد على السود. وكذلك لا يعقل بيع المبيع، ولا رهن المرهون من المرتهن والمشتري: لأن المحل مشغول بمثله. فلا يقبل ورود ما هو مشغول به. وكذلك: إذا أحدث الرجل وانتقض طهره [بأن بال مثلا، فبال] بعد ذلك أو تغوط -فلا نقول: إن الثاني علة لانتقاض الطهر؛ وإن كان مثل الأول. ولكن: لم يصادف طهرا حتى ينقضه، فإن المنتقض لا ينتقض. فهذه قضايا عقلية لا ينكرها من له ذهن سليم"[(١)].

وكما قد يصار إلى هذا الترجيح في مثل هذه المسألة فإنه قد يصار إلى القول بتعدد التحريمات فيما لو تزاحم (أو اجتمع) ما يوجب تحريم الوطء -مثلا- من علل كـ(ردة) وقعت من أنثى (وعدة) قامت بها (وحيض) اعتراها (فـ)إنه (يحرم الوطء) لها بلا نزاع ولكن صورة هذا الحكم قد لا ترى واحدة (فـ)إنه (يجوز أن يتوهم) حصول (تعديد) يعني تعدد (التحريمات) القائمة بهذا الفعل هنا وهو هذا الوطء.

وهذا ما ذهب إليه المصنف في شفاء الغليل قائلا: "أما الحيض والعدة والإحرام، فكل واحد موجب تحريما على حياله، فهذه تحريمات متعددة وليست متماثلة، بل هي متغايرة: فلا تناقض فيما ذكرناه. ودليل تغايرها: أن القول بتحريم الوطء في الحيض -تجوز؛ إنما المحرم: مخامرة الأذى؛ وفي الوطء مخامرة الأذى. والمحرم: إفساد العبادة؛ والوطء يفسد العبادة. والمحرم: خلط الأنساب؛ والوطء يتضمن خلط الأنساب في العدة. فمن جامع -بعد اجتماع هذه الأسباب -فقد جنى على العبادة بالإفساد، وجنى على الأنساب بالخلط، وخامر الأذى. فيتضمن فعل واحد هذه الوجوه

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٢٦).

المتعددة المتباعدة. فإذا زال الحيض: زال تحريم مخامرة الأذى؛ وإذا زال الحج: زال تحريم الجناية على العبادة. وكذلك على هذا الترتيب.

والدليل القاطع عليه: أنا لو قدرنا لكل واحد من هذه الجنايات مرتبة في العقوبة في الدار الآخرة -لكان الوطء في هذه الحالة تستحق به جميع العقوبات؛ والعقوبات مترتبة بترتيب المعاصي، كما يترتب الثواب بترتيب الطاعات. والثواب الموظف على طاعة لا ينال إلا بمثلها. وكذلك العقاب. وحد المثلين: ما يسد أحدهما مسد الآخر في كل قضية. وهذه التحريمات متباينة الرتب والدرجات؛ فكيف يقدر تماثلها أو اتحادها؟"[1].

(و)مثل هذا -وهو تعدد الحكم توهما- هو ما قد يصار إليه فيما لو (قتل) قاتل (وارتد فـ)ـإنه (يجوز أن يقال) الحكم (المستحق) الواجب على هذا القاتل المرتد هو (قتلان) اثنان لا قتل واحد، وإنما قد يقال الواجب عليه قتلان لأن " قتل الردة يخالف قتل القصاص: فإن قتل الردة يسقط بالإسلام وهو دعاء إلى الإسلام، وقتل القصاص يسقط بعفو المستحق، والشيء لا يفارق نفسه. فكيف يفرض الاتحاد ولا يفرض التماثل أيضا؟ فإن أحدهما لا يسد مسد الآخر: في جميع القضايا الواجبة والجائزة والمستحيلة"[2].

(و)مثل هذا قد يقرر فيما (لو قتل شخصين) اثنين (فـ)ـإنه قد يصار (كذلك) إلى أن الواجب المستحق على هذا القاتل قتلان اثنان لا قتل واحد، وإنما قد يقضى بهذا الحكم هنا لأنه لا يستوي القتلان في جميع القضايا الواجبة والجائزة والمستحيلة، فإن المستحقين للحق فيهما لو عفا أحدهما لم يسقط حق الآخر، وهذا قاض بانفصال القتلين.

(١) شفاء الغليل (ص: ٥٢١). (٢) ن. م. (ص: ٥٢٢).

(و) أما (لو باع) شخص ما شخصا (حرا بشرط خيار) فاسد لأنه (مجهول) فإنه (ربما قيل): إن (علة البطلان) لهذا العقد هو (الحرية) التي قامت بالمبيع (دون) يعني وليس (الخيار) الفاسد الذي ألم بهذا العقد.

ووجه إسناد هذا البطلان إلى وجود حرية المبيع على وجه الخصوص دون الخيار المذكور أمر بين، (فـ)ـإن محل البيع معدوم هنا، وعليه العقد بذاته لا وجود له، والبيع لا ينقض بما ينقض به من العلل التي تفسده إلا بعد حصوله ووجوده تام الأركان إلا أنه أفسد وأبطل بما ورد عليه من علة قضت بفساده وبطلانه.

هذه جملة من أمثلة فقهية قد ينصرف الذهن في تقرير أحكامها إلى ما ذكر من الترجيح بين عللها أو من تعدد الأحكام فيها بناء على (هذه) الـ(ـأوهام) التي (ربما تنقدح في بعض المواضع) التي منها هذه المواضع التي مثلنا بها بدءا بمسألة اجتماع الرضاع والنسب، وما بعدها. هذه الأوهام التي متضمنها أن عدم المساواة بين تينك العلتين أو بين الأحكام في جميع القضايا الواجبة والجائزة والمستحيلة يقضي بتعدد عللها، وإن كان حكمهما أو حكمها واحدا من حيث نوعه.

لكن هذه الأوهام لا ترد في المسائل التي خلت من هذا العدم، إذ يقضى فيها بوحدة العلل كالحكم المترتب عنها، فيعلل بها كلها وبناء على هذا لم نفرض تعليل الحكم الواحد بعلتين في هذه الأمثلة التي ترد فيها هذه الأوهام (وإنما فرضناه في) ما سواها وهي مسألة (اللمس والمس و) مسألة (الخؤولة والعمومة) على الوجه الذي تقدم بيانه وإنما فرضناه في هاتين المسألتين ممثلا (لدفع هذه الخيالات) والأوهام التي تنقدح بالتعدد في هذه العلل كالأحكام على وجه التفصيل والتعيين.

وإذ قد سلم هذا الذي مثل به من ورود هذه الأوهام والخيالات (فـ)ـإنه بذلك قد (دل هذا على إمكان) وضع الشارع و(نصب)ـه (علامتين) علتين (على حكم واحد) ودل كذلك (على وقوعه) أي وقوع هذا النصب من الشارع وحصوله (أيضا) كما تقدم بيان ذلك.

(فإن قيل) لقد تقرر أن من قوادح العلة منع كون الوصف المدعى عليته علة وأن العلة غيره، وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (إذا قاس المعلل على أصل) ما (بعلة) يراها علة الحكم فيه (فذكر المعترض) على تعليله هذا (علة أخرى في) ذلك (الأصل بطل قياس) هذا (المعلل) وفسد (فإن أمكن الجمع بين علتين) في تعليل حكم واحد، كما ادعيتم (فلِمَ يقبل هذا الاعتراض) ويهدم به قياس هذا المعلل؟

(فـ)ـإننا (نقول) مجيبين عن ذلك: إن هذا الاعتراض لا تبطل به العلة على وجه مطلق و(إنما يبطل به استشهاده) أي المعلل المذكور (بالأصل) الذي هو مأخذ هذه العلة (إن كانت علته) هذه (ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون) أي من غير أن تتصف بـ(ـالتأثير) الذي يتحقق في العلة بالنص أو الإجماع عليها (أو) كانت ثابتة (بطريق العلامة الشبهية) وهي العلامة التي لا تتصف بالمناسبة ولكنه يعتقد أنها متضمنة لما يتصف بها.

و(أما إن كانت) هذه العلة ثابتة (بطريق التأثير) و(أعني) بذلك أنها مـ(ـمّا دل النص الشرعي (أو الاجماع على كونه علة فـ)ـإن (اقتران علة أخرى بها) في محلها أمر (لا يفسدها) ولا يبطلها وذلك (كالبول والمس) في المثال الأول (والخؤولة والعمومة في) المثال الثاني الذي موضوعه (الرضاع) وحكمه التحريم، وإنما لم تبطل العلة فيما ذكر (إذ دل الشرع) بدليله (على أن كل واحد من المعنيين) هو (علة) فيما ذكر (على حيالها) مستقلة. هذا هو حكم

هذا المعنى إذا كان مؤثرا قد حصل إثباته علة بالنص أو الإجماع (أما إذا كان) غير مؤثر لم تثبت عليته بنص ولا إجماع بل (كان إثباته) علة (بشهادة الحكم) الشرعي له بالاعتبار إذ جاء على وفقه (و)كان ذلك مدركا بـ(ـالمناسبة) والموافقة لتصرفات الشارع في تعليل الأحكام القائمة به فقط (انقطع الظن) ظن كونه علة (بظهور علة أخرى) في محله مناسبة للحكم المسند إليها، فإذا حصل هذا الانقطاع انتقل إلى التعليل بالعلة الأخرى، وهكذا دواليك.

وهذا كما يجري في العلل الشرعية يجري في العلل العادية، و(مثاله) يتصور في الانتقال في تعليل الفعل العادي من وصف مناسب للبعث على هذا الفعل إلى وصف آخر غيره، وهكذا ألا ترى (أن من أعطى إنسانا شيئا) من المال (فـ) ألفينا هذا المعطى له و(وجدناه فقيرا ظننا أنه أعطاه لـ)ـأجل (فقره وعللنا) هذا الإعطاء (به) أي بفقر هذا المعطى له (فإن وجدناه) بعد ذلك (قريبا) للمعطي بنسب أو صهر مثلا (عللنا)ـه أي عللنا هذا الإعطاء (بـ)ـتلك (القرابة) وصيرناها الباعث على هذا الفعل (فإن) عللناه أولا بالقرابة ثم (ظهر لنا الفقر بعد القرابة أمكن أن يكون) ذلك (الإعطاء لـ) أجل الفقر لا لـ) أجل (القرابة أو يكون لـ) أجل (اجتماع الأمرين) معا (فيزول ذلك الظن) الحاصل في النفس من قبل وإنما يحصل هذا الزوال (لأن تمام ذلك الظن) لا يحصل قائما بالنفس إلا (بالسبر) والاختبار (وهو) ما قد يعبر عنه هنا بـ(ـأنه لا بد من باعث على العطاء ولا باعث) عليه (إلا الفقر فإذا هو الباعث) عليه (أو) يعبر عنه بأنه (لا باعث) عليه (إلا القرابة فإذا) وجود هذه القرابة (هو الباعث) عليه فهو مناطه. هذه هي صورة هذا السبر هنا (فإذا ظهرت علة أخرى) عوضا عما ذكر (بطلت إحدى مقدمتي السبر وهو) أي ما ذكر من هذه المقدمة هو (أنه لا باعث إلا كذا) معينا وهو هنا ما ذكر من القرابة أو الفقر.

هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني الذي يتصور فيه (كذلك) هذا الانتقال والإبطال لما سبق من علة هو أن يقال (عتقت بريرة) وهي (تحت عبد) وهو مغيث مولى بني مطيع (فخيرها النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) بين فراقه والانفصال عنه والبقاء زوجة له (فيقول أبو حنيفة) رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليل هذا الخيار: إنما (خيرها) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (لملكها نفسها) بتحررها (ولزوال قهر الرق) وقيده (عنها فإنها كانت مقهورة) قد حل عليها الحيف بالرق والعبودية (في) الحالة التي تلبست فيها بـ(ـالنكاح) ووقوعها في عصمة الزوج. (وهذا) الوصف الذي ذكره أبو حنيفة وصف (مناسب) لهذا الحكم الذي هو التخيير (فيبنى عليه تخييرها) ومقتضى هذا أن هذا التخيير لا ينحصر فيمن عتقت وهي تحت عبد بل (وإن عتقت تحت حر) تخير كذلك بين البقاء في عصمته وفراقه والانفصال عنه.

(فقلنا) معارضين هذا التعليل الحنفي: (لعله) لم يخيرها لما ذكرته يأبا حنيفة، وإنما (خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد) وفي عصمته لأنها حرة وهو عبد، ونفسها بحكم الطبع قد يجري عليها العنت والإهانة من ذلك، وهذا ضرر معتبر (ولا يجري) عليها (ذلك) وهي (في) عصمة (الحر) وتحت يده (فكيف يلحق) الحر في هذا الحكم (به) أي بالعبد.

(وإمكان) كون (هذا) الوصف المعلل به آخرا علة وجوازه (يقدح في) صحة (الظن الأول) المقام عليه التعليل الأول ويبطله، وهذا القدح والإبطال جار فيه (فإنه) لا برهان على كون ما ذكر من الملك للنفس وزوال قهر الرق علة و(لا دليل عليه إلا) مسلك (المناسبة) وهي فيه رفع الضرر والقهر بالنكاح والوقوع في حبالة العصمة.

نعم هذا المعنى مناسب لهذا الحكم (و) لكن (دفع الضرر) الذي يحق بها وهي تحت العبد (أيضا) معنى (مناسب) لهذا الحكم فكلاهما مناسب له (و)

بناء على هذا (ليست الحوالة) في تعليل هذا الحكم (على ذلك) المعنى الأول الذي علله به أبو حنيفة (أولى) بكونه مناطا له، (من هذا) المعنى الذي علله به الشافعية، كما أن هذا ليس بأولى بهذا الأمر من ذلك، وبهذا هما متساويان في المناسبة واستحقاق تعليل الحكم بهما (إلا أن يظهر) بدليل ما (ترجيح لأحد المعنيين) على الآخر، فإن حصل ما يفيد هذا الترجيح صير إليه.

هذا ما يتعلق بالعلامة المناسبة إذا جعلت علة مع علامة مناسبة أخرى، وهذا هو مثالها موردا على وجه تفصيلي.

(وأما مثال العلامة الشبهية) وهي التي ليست مناسبة بذاتها ولكنه يظن أنها مطوية على علامة مناسبة هي متعلق الحكم (فـ) إنها (علة الربا) ولكن الربا لم يعلل بعلتين منها -مثلا- (فإنه لم يذهب أحد) من الفقهاء (إلى) تعليله بـ (الجمع بين القوت والطعم والكيل) وذلك (لكون كل واحد) من هذه المعاني (علة) مستقلة بنفسها و(لأنه) -الضمير للشأن- (لم يقم دليل) شرعي (من جهة النص و) -بمعنى أو- يعني أو من جهة (الإجماع) يدل (على كون كل واحد) من هذه المعاني معنى (مؤثرا) بشهادة ذلك الدليل النصي أو الإجماع (على حياله) مستقلا منفردا (كما) هو الحال (في العمومة والخؤولة) الذين دل الدليل النصي والإجماع أيضا على أنهما معنيان مؤثران؛ كل واحد منهما مؤثر على حياله، وما قضى بذلك وأوجبه هو قوله تعالى: " وعماتكم وخالاتكم" في معرض ذكر المحرمات من النساء، (و)كـ(اللمس) (والمس) فإنهما معنيان مؤثران كل واحد منهما مؤثر على حياله، لثبوت ذلك في حقهما بالنص أيضا ثم الإجماع، أما اللمس فقد ثبت حكمه بقوله تعالى: " او لامستم النساء"، وأما المس فبقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: "من مس ذكره فليتوضأ". هذا هو واقع حال المعنى الشبهي هذا فإنه ليس مؤثرا إذ ليس طريقه الذي يثبت به هو النص أو الإجماع (بل طريقه) الذي أدى إليه هو (إظهار الضرورة) إلى ما به ينضبط هذا الحكم

الشرعي وما به يعرف محله، وبناء على ذلك سعي (في طلب علامة ضابطة) له و(مميزة) مبينة (مجرى) هذا (الحكم) أي محله الذي يجري فيه (عن موقفه) وهو المحل الذي لا يجري فيه بل يكون محل وقفه ومنع العمل به فيه.

وما أظهرت هذه الضرورة وأبديت الحاجة إليها إلا عندما ظهر أن البر ليس علة هذا الحكم الذي هو الربا، وهذا أمر لا خفاء فيه (إذ جرى الربا) ووجد (في الخبز والعجين مع زوال اسم البر) عنهما وهذا الحكم إنما ثبت لسر ومصلحة، ونحن محتاجون إلى ما نعرف به ذلك، وعليه (فلا يتم النظر) الفقهي المطلوب بناء الحكم في هذا الموضوع الذي هو الشبه (إلا بقولنا: و) إذ كان الحكم معلقا بضابط يضبط به هو ومحله فإنه (لا بد من علامة) ضابطة لهذا الحكم ومحله (و) بالسبر تبين أنه (لا علامة أولى) بذلك (من الطعم) مثلا (فإذا هو) هذه (العلامة) فيصار إلى الأخذ بها علة لهذا الحكم (فإذا ظهرت علامة أخرى مساوية) لهذه العلامة في أهليتها لتكون علة له، (بطلت) العلة الأولى ببطلان (المقدمة الثانية من النظر) المذكور وهي ولا علامة أولى من الطعم (فانقطع الظن) الذي هو مبتنى العلة الأولى، وتلاشى، فيصار إلى القضاء بتساوي العلامتين في استحقاقهما التعليل بهما، وبتعارضهما، وبذلك لا ترجح إحداهما على الأخرى إلا بدليل فإذا ظهر هذا الدليل المرجح لإحداهما قضي بموجبه ومقتضاه.

وفي هذا قال المصنف في شفاء الغليل: "وأما الثابت بالمناسبة، أو الوصف الذي لا يناسب: إذا عرف بالطريق الذي ذكرناه في الطرد والعكس، أو بطريق الشبه الذي ذكرناه -فظهور علة أخرى يقطع الظن. لأن مأخذه: أن الحكم الثابت في العين أو الثابت في الذات، لابد له من معنى باعث عليه ومتقاض له بالمناسبة؛ فإذا ورد وفق مناسبة موجودة، غلب على الظن أنه الداعي، كما أن من علمنا فقره فأعطاه معط شيئا، غلب على الظن أنه أعطاه لفقره، فإذا علمنا

أنه قريبه: ارتفع الظن الأول، واحتمل أن يكون للقرابة. فلابد من ترجيح لأحد الظنين. وإذا ثبت هذا في المناسب، فهو في الطرد والعكس والشبه: أولى. لأن مأخذ الكلام فيهما: أنه لابد من علامة فاصلة لمجرى الحكم عن موقفه ومقطعه، ولا علامة إلا كذا.

فإذا ظهرت علامة أخرى، بطل قولنا: لا علامة إلا كذا، وانقطع الظن"[(1)].

(و) على وجه الجملة في الكلام هنا نقول: المضمون المعرفي (الحاصل) من إثمار النظر الأصولي في هذا الشأن هو (أن كل تعليل يفتقر) إلى إثبات ما قام عليه من علة ويحتاج فيه (إلى السبر) والاختبار المتقدم بيان صورته (ف)ـإن (من ضرورته) التي يبقى بها (اتحاد العلة) بلا تعدد فيها في محله بحيث تكون دائرة مع الحكم وجودا وعدما وحدها (وإلا) يحصل هذا الاتحاد (انقطع) وزال (شهادة الحكم) فيه (لـ)ـتلك (العلة) التي قام عليها هذا التعليل بالاعتبار والوجود كما تقدم في شأن البر مع الربا. هذا هو الحكم الأصولي المتقرر في العلة المفتقرة إلى السبر.

(و) أما (ما لا يفتقر إلى السبر) والاختبار (كـ)ـالوصف (المؤثر) -الكاف هنا استقصائية- يعني وأما ما لا يفتقر إلى السبر وهو الوصف المؤثر (ف)إنه لا يبطل بذلك إذ (وجود علة أخرى) معه (لا يضر) بل قد يصحبها في التعليل، (وقد ذكرنا هذا) كله (في) مجرى ذكر (خواص هذه الأقيسة) المبنية على المؤثر المناسب والشبه وما به التمايز بينها.

وقد ترجم على ذلك بـ«تنبيه آخر على خواص هذه الأقيسة». ومن جملة ما ورد في ذلك»:

---

(١) شفاء الغليل، ص ٥٣٥.

اعلم أن المؤثر من خاصيته أن يستغنى عن السبر والحصر فلا يحتاج إلى نفي ما عداه لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح بل يجب التعليل بهما فإن الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه. أما المناسب فلم يثبت إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه فإذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى كما في إعطاء الفقير القريب فإنا لا ندري أنه أعطى للفقر أو للقرابة أو لمجموع الأمرين فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه ولم يتوصل بالسبر إليه أما المناظر فينبغي أن يكتفي منه بإظهار المناسبة ولا يطالب بالسبر لأن المناسبة تحرك الظن إلا في حق من اطلع على مناسب آخر فيلزم المعترض إظهاره إن اطلع عليه وإلا فليعترض بطريق آخر".

هذا ما يتعلق بهذه المسألة وما انطوى فيها من مضمون معرفي ونظري.

وقد أورد الزركشي هنا تنبيهات ستة جديرة بالذكر والإيراد ونص كلامه في ذلك: "تنبيهات:

الأول: قيل: الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول، وكلام غيره يقتضي الثاني، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين. قلت: ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي: وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء، ثم

يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت: ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع، ويجوز التعليل بعلتين على البدل.

الثاني: زعم صاحب المسودة أن الخلاف لفظي، لأن أحدا لا يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لاستقل بالحكم، لكن هل نقول: الحكم مضاف إليهما أم إلى كل منهما أو في المحل حكمان؟ قال: ويجتمع للأصحاب فيها أربعة: أحدها تعليل الحكم الواحد بعلتين مطلقا. والثاني التفصيل بين المنصوصة والمستنبطة. والثالث أن يجتمع في المحل الواحد حكما العلتين، وهو قول أبي بكر عبد العزيز في مسألة الأحداث إذا نوى أحدها لم يرتفع ما عداه. والرابع أنهما إذا اجتمعا كانتا كوصفين، فهما هناك علة وفي ذلك المحل علتان.

والثالث: إذا قلنا: بالجواز فقال القاضي عبد الوهاب: من شرطه أن لا يتنافيا، لئلا يؤدي إلى تضاد الأحكام بأن تقتضي إحداهما إثبات حكم والأخرى نفيه، بل ويتضادان بالإجماع كتعليل البر أنه مكيل، وبأنه قوت، لأن الإجماع إذا قرر أنه لا يعلل إلا بعلة واحدة وجب التنافي، فإن كانت إحداهما متعدية والأخرى قاصرة فاختلفوا فيه: فقيل: يتنافيان، والصحيح المنع، وهذا إن قلنا: إن التعدي ليس بشرط، قال الباجي: هذا الخلاف جار سواء كانت العلة متفقة في التعدي وعدمه أو بعضها متعد وبعضها قاصر انتهى ورأيت في كلام بعضهم تعليل الحكم الواحد بعلتين متضادتين وجعل منه قول بعض الحكماء: إذا أقبلت الدنيا عليك فأنفق فإنها لا تبقى، وإذا أدبرت فأنفق فإنها لا تبقى فعلل الإنفاق -وهو حكم واحد- بالإقبال والإدبار. وقال آخر: إن كان رزقك قسم فلا تتعب وإن لم يكن قسم فلا تتعب، فعلل ترك التعب بقسم

الرزق وعدمه. فهذه العلة وإن تقابلت وتضادت فكل واحدة منها مناسبة للحكم من وجه. الرابع

أن إمام الحرمين مثل المسألة في كتبه بالمرأة يجتمع فيها الإحرام والحيض والصوم، وغلطه الأبياري لاستحالة مجامعة الصوم شرعا للحيض، ورده عليه ابن المنير بإمكان اجتماعهما في حق من انقطع دمها قبل الفجر فثبت الصوم ولم تغتسل، وهذا صوم صحيح وحكم الحيض - باعتبار تحريم الوطء باق حتى تغتسل على الصحيح في صحة الصوم وتحريم الوطء. فإن قلت: الحيض غير موجود حقيقة، قلت: ليس العمل على صورته وإنما هو على استصحابه حكما، كما أن الإحرام علة في إبقاء الحج معقودا لا حكمه. ويحتمل أن يريد الإمام أن المرأة قد يجتمع عليها وصفان ويعتريها حالتان مقتضيان للتحريم، إما إحرام وحيض أو إحرام وصوم ويدل لهذا قوله في البرهان مثل تحريم المرأة الواحدة بعلة الحيض والإحرام، والصيام والصلاة. فمراده اجتماع وصفين من ذلك كالصيام مع الصلاة، أو الإحرام مع الحيض، لا أن الأربعة تجتمع. الخامس القائلون بامتناع اجتماع العلل فإذا اجتمعت كان كل واحدة منها، لا بعينها، علة. حذرا من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كل واحدة علة مستقلة.

ومن اللطيف عند ذلك أن المفسرين اختلفوا في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾: فقيل: فائدة تخصيص البعض تعظيم قدر الذنب ومعناه أن بعض ذنوبهم كاف في إهلاكهم. وقيل: فائدته التنبيه على ما يصيبهم في الدنيا من العقوبات فكان بعض ذنوبهم يوجب عقوبات الدنيا، وبعضها يوجب عقوبات الآخرة. فعلى التفسير الأول يكون فيها تمسك للقول بأن الأسباب المستقلة إذا انفردت تكون علة منها إذا اجتمعت واحدة لا بعينها لأن هؤلاء الكفار صدرت منهم أسباب كل سبب منها لو انفرد

لاستقل بالهلاك، فلما اجتمعت أخبر الله جل اسمه أن السبب منها في الإصابة بالعقوبات والإهلاك بعضها، لا كلها والباقي فات محل تأثيره، وهذا هو عين القول بأن السبب عند الاجتماع واحد لا بعينه ذكره ابن المنير.

السادس: قال ابن سريج في كتاب إثبات القياس: فإن قيل: إذا استنبط معنيين مختلفين وسبرا فصحا ما السبيل في ذلك؟ قيل: إن كان أحدهما يدخل في الآخر كدخول المأكول المدخر في المأكول غير المدخر نظر في زيادة الزائد فاعتبر، كما ذكرنا في تعليل الربوي. وإن كان المعنيان متضادين احتيج إلى قياسهما على غيرهما ليعلم أيهما أصح وذلك مثل تخيير النبي - ﷺ - بريرة لما عتقت. قال بعضهم: خيرها لأن زوجها كان عبدا، وقال بعضهم: بل كان حرا، وقال بعضهم: لا أبالي أكان حرا أو عبدا. وإنما خيرها لحدوث العتق، فأما كونه حرا أو عبدا فيدرك بالخبر. وأما من قال خيرها لحدوث العتق فهو الذي يحتاج علته وعلة من خالفه إلى قياسهما على نظيرهما، ليعلم أصحهما، ثم ذكر أن العلة فضل الحرية لما فضل الله به الحر على العبد، فإذا حدث الحرية حدث الخيار للنقص والفضل، فيعمل في هذا الباب بالنظر إلى نفس العلة المعارضة وإلى ما يخالفها حتى يعلم أصحهما)[1].

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٨٢-

المسألة الثالثة:

(مسألة) اشتراط العكس في العلل الشرعية

هذه هي ترجمة هذه المسألة، وقبل سوق ما تقرر فيها من قول أصولي وخوض حجاجي نسوق أولا مقالا بيانيا عن لفظ العكس واختلاف الاصطلاحات الموضوعة فيه وتعيين محل النزاع فيه فنقول: أما العكس في اللغة فمأخوذ من رد أول الأمر إلى آخره، وآخره إلى أوله، وأصله شد رأس البعير بخطامه إلى ذراعه.

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوما والملزوم لازما مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجاب وذلك كقول القائل في عكس القضية الحملية إذا كانت موجبة كلية كقولنا: "كل إنسان حيوان"، أو جزئية كقولنا: "بعض الإنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان"، أو كلية سالبة كقولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر، لا شيء من الحجر بإنسان"، وعلى قياسه عكس القضية الشرطية.

وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فقد يتعلق العكس باعتبارين:

الأول منهما مثل قول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره، بدليل عكسه في المحدد، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره، وهو باطل فإنه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وإن تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه.

وأما الثاني: فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف هاهنا"[1].

---

(١) الإحكام للآمدي، ٣/ ٣٣٩.

هذا حال هذا اللفظ من حيث بيانه وما فيه من اصطلاحات، وما هو المقصود به هنا. وسيأتي للمصنف كلام فيه.

وأما ما فيه من قول أصولي فإن المنصوص عليه هو أن الأصوليين قد (اختلفوا في اشتراط) هذا العكس (العكس في العلل الشرعية) وهو انتفاء الحكم عند انتفائها. والمراد بهذا الانتفاء انتفاء العلم أو الظن بهذا الحكم إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

قال الآمدي: "فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه، بل انتفاء العلم أو الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل، وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع"[1].

وهذا الاختلاف متجلاه في مذاهب:

المذهب الأول منها: أنه لا يشترط هذا العكس في صحة العلة، بل إذا ثبت الحكم بوجودها صحت، وإن لم يرتفع بعدمها لأن المقصود بها إثبات الحكم دون نفيه، كما يصح المعنى إذا اطرد، وإن لم ينعكس.

هذا ما نقله الماوردي عن أبي هريرة. وهذا المذهب هو مختار الإمام الرازي. فقد قال في ذلك: "وأما أن العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول المعتزلة وأما أصحابنا فإنهم أوجبوا العكس في العلل العقلية وما أوجبوا في العلل الشرعية، والدليل على عدم وجوبه في العلل العقلية أن المختلفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفا للأخر وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا والذي يدل على جواز ذلك في العلل الشرعية أنا سنقيم الدلالة على جواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل

(١) الإحكام، ٣/ ٣٤٠.

المختلفة في الشرعيات وذلك يوجب القطع بأن العكس غير معتبر"[1].

وهذا المذهب هو ما عليه أتباع الرازي. وعليه كذلك أصحاب الشافعي قال الزركشي: ونقله الصفي الهندي عن أكثر أصحابنا.

وقد نصره الشيخ الشيرازي فقال: "يجوز أن لا يوجب ما علق عليها من الحكم وأن يوجب ضد الحكم الذي علق عليها لو ورد الشرع بذلك. ومثال ذلك أنه لو ورد الشرع بأنه ما ليس بمطعوم يحرم فيه الربا وما هو مطعوم لا يحرم فيه الربا لجاز ذلك، وإذا ثبت هذا فيجوز أن يجعل صاحب الشرع وجود العلة دليلا على الإثبات ثم لا يجعل عدمها دليلا على النفي بل يثبت بها عند وجودها وبغيرها عند عدمها، والذي يؤكد صحة هذا أن العلل العقلية التي توجب الحكم بنفسها يجوز أن يوجد الحكم بوجودها ثم يعدم ويثبت ذلك الحكم بعلة أخرى، فالعلل الشرعية أولى؛ لأنها صارت دليلا بنصب ناصب وجعل جاعل"[2].

المذهب الثاني منها: أنه مشترط ومعتبر فيها، فالأدلة الشرعية في ذلك كالأدلة العقلية، فعدم انعكاسها دليل على بطلانها لأن عدم تأثيرها في الحكم في حال ارتفاعها دليل على عدم التأثير فيه في حال وجودها. وقد نقل عن الماوردي أن هذا القول هو الصحيح.

وقد اختلف القائلون بهذا الانعكاس في صورته.

قال الزركشي: "وقال إمام الحرمين في تدريسه " في أصول الفقه: ثم الذين اشترطوا العكس اختلفوا: فمنهم من قال: لا بد من عكس على العموم كما شرطنا الاطراد عموما، ومنهم من قال - وهو الأستاذ أبو إسحاق - يكتفى بالعكس ولو في صورة واحدة"[3].

---

(١) المحصول، ص ٣٧٥.

(٢) شرح اللمع، ٢/ ٨٣٤، ٨٣٥.

(٣) البحر المحيط، ص١٤٤.

وأما منشأ القول بهذا الشرط فإنه مبني على منع التعليل بعلتين.

قال الزركشي: "وذكر ابن الحاجب والبيضاوي أن اشتراط العكس في العلة مبني على منع التعليل للحكم بعلتين، فمن منعه اشترط العكس في العلة لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد، فيلزم انتفاء الحكم عند انتقاء دليله. وهذا البناء أشار إليه إمام الحرمين في "مختصر التقريب" وحوم عليه الآمدي. وقد يقال: إن من يجوز التعليل بعلتين لعلة يشترط العكس ويقول عند انتفاء واحدة بانتفاء الحكم المضاف إليها وذلك متلقى من القول بتعدد الأحكام، ومن لا يعلل إلا بواحدة يجوز انتفاء الحكم وبقاءه لا بعلة أصلا بل عن دليل من الشرع تعبدي فلم يكن انتفاء العلة الواحدة مستلزما لانتفاء الحكم".

هذا ما قيل: إنه موجب هذا الاشتراط.

ومقتضى ذلك أن منع هذا التعدد يستلزم هذا الاشتراط، وهو ظاهر القول المسوق في هذا الشأن. لكن ابن المنير جادل في هذا الاستلزام ونفاه فقد نقل عنه الزركشي أنه قال: "حيث قلنا بامتناع تعدد العلل وإن العكس لازم فلا نعني بلزومه ما أراده مشترطوه، بل نقول من الزهوق حكما بعلة فقيل له: قد وجد الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف فله أن يقول: لا ضير لأن العلة عندي إما الوصف الذي ذكرته أو أمر صادق على الوصف صدقا للعام على الخاص، وأيا ما كان حصل الغرض من صدق العلة على الوصف، لأنه إن كان علة باعتبار كونه أحد وصفين يصدق على كل منهما علة فقد صدق العلة على هذا الوصف. فحصل الغرض، وإن كان الحكم ثابتا في صورة أخرى بدون هذا الوصف.

وهذا كشف الاضطراب في هذه المسألة، فإن الذين اشترطوا العكس فهموا أنه من لوازم وجود العلة ولكن وهموا في اعتقادهم أن الوصف مهما

صدق عليه العلة لزم أن ينتفي الحكم عند انتفائه، وليس كذلك، لاحتمال أن يكون معنى كون الوصف علة صدق العلة عليه كما يصدق العام على الخاص، فلا يلزم من نفي الخاص نفي العام، لاحتمال أن يوجد العام بوجود خاص آخر، وإن لزم من وجود الخاص وجود العام. نعم، يلزم من نفي الوصف نفي الحكم إذا كان صدق العلة عليه بمعنى أنه هو العلة باعتبار كونه هذا الوصف. وهذا إنما يتحقق إذا عرف الوصف والذين لم يشترطوا العكس فهموا أن بعض الأوصاف المتفق على عليتها ينتفي مع ثبوت الحكم فاعتقدوا العكس لغوا بالكلية، وفاتهم أن العكس ما ثبت عند انتفاء العلة وإنما ثبت عند انتفاء وصف يصدق عليه العلة صدق العام على الخاص فلم يلزم من نفي الخاص نفي العام وهو العلة. نعم، لو انتفى ذلك العام - وهو العلة - بانتفاء جميع الخاص لزم انتفاء الحكم قطعا"[(1)].

هذه هي صورة هذا المذهب الثاني وما قرر فيه.

(و)المذهب الثالث -وهو المذهب الراجح الصحيح في هذه المسألة- هو أن (هذا الخلاف) الجاري في هذا الاشتراط خلاف (لا معنى له) إذ كان ينبغي أن لا يبحث هذا الموضوع وهو مطلق، إذ النظر فيه وهو كذلك لا يطابق حقيقته فلا يكون ما يترتب عنه من حكم صحيحا (بل لا بد من) المصير في النظر فيه إلى (تفصيل) في حقه. فهذا التفصيل واجب المضي على وفقه في هذه المسألة.

(و) لكن (قبل) إيراد هذا (التفصيل) وسوقه ننبه هنا على حقيقة العلل الشرعية ليبنى النظر فيها على وفق ما هو الحق فيها فنقول: (اعلم) يا من يتأتى منه العلم (أن العلامات الشرعية) وهي العلامات التي نصبها الشارع أدلة على

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٤٥.

أحكامه هي (دلالات) وأمارات على تلك الأحكام (فإذا جاز) وساغ (اجتماع دلالات) وأمارات على حكم واحد (لم يكن من ضرورة) وموجب (انتفاء بعضها) وعدمه (انتفاء) ذلك (الحكم) وزواله. هذا هو الأصل في حق العلة الشرعية (لكنا) في مجرى تفصيل القول في ذلك (نقول): إن المتقرر في شأن هذا العكس بمقتضى واقع أمره هو أنه (إن لم يكن لـ)ـوجود (الحكم إلا علة واحدة فـ)ـإن (العكس) شرط (لازم) لصحتها وذلك كتعليل وجوب جنس القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان فإنه لا علة له سواه فهذا لا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته (لا لأن انتفاء العلة) الواحدة وعدمها (يوجب) لذاته (انتفاء الحكم) وعدمه عند انتفاء بعض العلل وعدمها (بل) ذلك لازم في هذه الصورة (لأن الحكم لا بد له) من حيث وجوده وحصوله (من علة) يوجد عندها (فإذا اتحدت العلة و)بعد ذلك (انتفت) وجب انتفاء الحكم (فـ)ـإنه (لو بقي) ذلك (الحكم لكان ثابتا بغير سبب) وذلك محال.

هذا حيث تكون العلة واحدة و(أما حيث) يعني الحكم الذي (تعددت العلة) المقتضية له فصارت أكثر من علة (فـ)ـإنه (لا يلزم انتفاء) هذا (الحكم) وعدمه (عند انتفاء بعض) ما له من (العلل بل) يلزم انتفاؤه (عند انتفاء) كل هذه العلل و(جميعها) وهذا الضرب من الحكم مثاله الأول تعليل إباحة الدم بالقتل العمد العدوان، والردة عن الإسلام، والزنا في حال الإحصان، وقطع الطريق. ومثاله الثاني نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط، ونحو ذلك.

فهذا ونحوه من الأحكام لا يجري فيه وجوب العكس ولزومه في حق علة من علله، بخلاف الضرب الأول فإنه يجري فيه ذلك لاتحاد علته.

(والذي يدل على لزوم العكس) ووجوبه (عند اتحاد العلة) للحكم هو الضرورة التي يقضي بها واقع الحال في إثبات ذلك الحكم ونفيه فـ(ـإنّا إذا

قلنا لا تثبت الشفعة) -وهي استحقاق شريك أخذ ما عاوض به شريكه من عقار بثمنه أو قيمته بصيغة- (للجار لأن ثبوتها) شرعا (للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق) له (من) -سببية بمعنى الباء- يعني اللاحق له بسبب (التزاحم على المرافق) جمع مرفق -بكسر الميم- وهو ما يستعان به في تحصيل الضروريات والحاجيات، كالمرافق (المتخذة) لذلك (من المطبخ والخلاء) أي المرحاض (والمطرح) المتخذ (للتراب) فيه، والمراد به ما يستخرج من البيت بعد كنسة (ومصعد السطح) كالسلم ونحوه (وغيره) أي غير ما ذكر من هذه المرافق التي تكون تابعة للدار.

(فـ)إن (لأبي حنيفة أن) يعترض على هذا التعليل فـ(يقول هذا) الوصف وهو حصول الضرر اللاحق من التزاحم على تلك المرافق الذي عللتم به هذا الحكم هو وصف (لا مدخل له في التأثير) في وجود هذا الحكم وحصوله (فإن الشفعة ثابتة) يعني ثابتا الحكم بها (في العرصة) -بفتح العين- (البيضاء) الواسعة عند الشافعي، وعندنا -معشر الحنفية- مطلقا، والمراد بها: البقعة التي لا بناء بها.

وفي اللسان: العرصة كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء. قال مالك بن الريب:

تحمل أصحابي عشاء وغادروا أخا ثقة في عرصة الدار ثاويا

هذا معنى العرصة لغة لكن قد يستعملونها في معنى أوسع من هذا إذ يستعملونها في البقعة مطلقا، نعم هنا قد يستعملونها في معناها اللغوي.

وجريان هذا الحكم الذي هو الشفعة في عرصة الدار هو ما عليه الجمهور، وإن اختلفوا في مبتنى هذا الحكم؛ إذ منهم من قال: ذلك مرجعه دفع الضرر، ومنهم من رده لتبعيته للدار على خلاف بينهم في تفاصيل ذلك، والمالكية لم

يصيروا إلى القول بذلك؛ إذ يرون أن العرصة لا شفعة فيها، وقد نص مالك على ذلك في موطئه وأسند ذلك إلى عمل أهل المدينة.

(و)كما يجري هذا الحكم -وهو ثبوت الشفعة- في العرصة يجري كذلك في (ما لا مرافق له) كدار لا مرافق لها، إذ قد تكون مسورة فقط.

فإن ساق أبو حنيفة هذا (فـ)إن (هذا الآن) اعتراض بانتفاء الـ(ـعكس) في هذه العلة (وهو) يقضي بأن هذا العكس أمر (لازم) لتصح هذه العلة (لأنه) قد (يقول) في مجرى استدلاله على هذا الذي ذكره من انتفاء علية هذا الوصف (لو كان هذا) الوصف (مناطا) وعلة (للحكم) المذكور (لانتفى) هذا (الحكم عند) انعدام هذا الوصف و(انتفائه) ولكنه لم ينتف فدل على أنه ليس علة له، نعم، قد لا ننقطع عن الاستدلال لرأينا ذاك في هذه المسألة بل نسترسل فيه (فنقول السبب فيه) أي في هذا الحكم ومناطه هو (ضرر مزاحمة الشركة) -فيه إضافة المسبب للسبب- يعني الضرر الذي يكون سببه المزاحمة والمدافعة التي تكون في الشركة، وهذا يكون من شخص يكرهه الشريك فيتأذى بوجوده أيا كان (فيقول) الحنفي هذا باطل فإنه (لو كان) الأمر (كذلك لثبت) هذا الحكم (في شركة العبيد و)شركة (الحيوانات و)شركة (المنقولات) كالأواني والثياب. وهو ما لم يقع فدل على أن هذه المزاحمة ليست علة لعدم انعكاسها.

(فإن قلنا) إننا لا نعني بضرر الشركة هنا ضرر الشركة المطلق، وإنما نعني به (ضرر الشركة فيما) من المملوكات (يبقى) فيه الضرر (ويتأبد) كالعقار.

(فـ)إنه قد (يقول) هذا الحنفي إذا كان ما ذكر هو علة هذا الحكم الذي هو الشفعة (فلتجر) وليقض بها (في الحمام الصغير) الذي يفسده القسم (و)لتجر كذلك في كل (ما لا ينقسم) وهو باق متأبد كالرحى والمخبزة. وهو ما لم يحصل كذلك ولم يقع الحكم به فدل ذلك على أن هذا الوصف ليس علة لعدم انعكاسه.

وهكذا على هذه الصورة يمضي التناظر بيننا وبين الفقيه الحنفي في هذه المسألة، (فـ)ـنحن نستدل وهو (لا يزال يؤاخذنا) ويعارضنا في ذلك (بالطرد والعكس) فيما نسوقه من علة، (و)هذه المؤاخذة (هي مؤاخذة صحيحة) وعلى هذا السنن المضي في هذا التناظر (إلى أن نعلل بضرر مؤنة القسمة) التي تدخل المشقة التي تلحق الجار أيضا (و) بعد ذلك (نأتي بتمام قيود العلة) وأوصافها، فتكون حينئذ مطردة منعكسة (بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها)، فإذا انتهينا إلى هذا الحال ارتفعت المعارضة، وانقطعت المطالبة في حق هذه العلة.

(وهذا) الشرط الذي هو العكس أثبت وأرسخ في حق هذه العلة (لمكان) يعني لأجل (أنا أثبتنا هذه العلة بـ)ـمسلك (المناسبة) القائمة بها (و)لـ(ـشهادة الحكم) الشرعي (لها) بالاعتبار، وذلك (لوروده على وفقها) من حيث ما تقضي به مناسبتها من جلب مصلحة، أو درء مفسدة، وهو مما يوافق تصرفات الشارع.

(وشرط مثل هذه العلة) هو (الاتحاد) لا التعدد (وشرط) هذا (الاتحاد العكس) وإنما شرط في هذا الضرب من العلة الاتحاد لأنها حين تستنبط تكون وصفا واحدا مختارا بعد إبطال غيره من الأوصاف الأخرى التي تزاحمه في محله مطرحة لعدم صحة تعليل حكم ذلك المحل.

" فإن قيل: وإن كان الحكم معللا بعلة واحدة ولا علة له سواها في دليل عليه فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول، ولهذا فإن الصنعة دليل وجود الرب تعالى، ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية.

قلنا: العلة وإن كانت دليل الحكم فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه، بل انتفاء العلم أو الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل، وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع"[1].

(فإن قيل) قد فهمنا هذا الذي ذكرتم (و)نريد أن نستفسركم من وجه آخر عن (لفظ العكس) هذا (هل يراد به) في مجرى سوق القول في تعليل الأحكام (معنى سوى انتفاء الحكم) وانعدامه (عند انتفاء العلة) وانعدامها.

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (هذا) المعنى الذي ذكرته، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة (هو المعنى الأشهر) فيه (وربما أطلق على غيره) أي غير هذا المعنى (بطريق التوهم) واعتقاد أن هذا الغير هو العكس، وهذا يرد في أقوال الفقهاء وذلك (كما يقول) يعني كقول الفقيه (الحنفي) في الاستدلال على أن القصاص في النفس لا يكون بالقتل بالمثقل مطلقا (لما لم يجب القتل) قصاصا بالقتل الذي يكون (بصغير) الشيء (المثقل) -فيه إضافة الصفة للموصوف- يعني بالشيء المثقل الصغير فيكون أصل الكلام: لما لم يجب القصاص بالشيء المثقل الصغير (لم يجب) بالقتل (بكبيره) -أي المثقل- فيكون أصل الكلام: لم يجب بالمثقل الكبير كالصخرة (بدليل عكسه. و) عكسه (هو أنه لما وجب) أي القصاص (بكبير الجارح) -فيه إضافة الصفة للموصوف- أي بالجارح الكبير كالسيف، فيكون أصل الكلام: لما وجب بالجارح الكبير كالسيف (وجب بصغيره) أي الجارح يعني بالجارح الصغير، كالمدية الصغيرة (و) في هذا المعنى (قالوا) أيضا (لما سقط بزوال العقل) وجوب (جميع العبادات) ووقوع الخطاب بها (ينبغي) بمقتضى عكس هذا

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٣٥).

ويطلب (أن يجب هذا برجوع العقل جميع العبادات) لما بين الزوال وهذا الرجوع من التناقض، وبناء على هذا ما يقضي به هذا الزوال يجب أن يقضي هذا الرجوع بعكسه.

(وهذا) الاستدلال كله وكذلك ما بني عليه من حكم شيء (فاسد) وباطل وإنما قلنا بأن ذلك فاسد (لأنه لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص) بالقتل (بكل) شيء (جارح) وهو كل ما كان محددا (وإن صغر ثم) إن الشارع قد (يخصص) القصاص (في) حال القتل بـ(ـالمثقل) بالقتل (بـ)ـالمثقل (الكبير) هذا ما يتعلق بالفرع الأول مقررا.

(و)أما ما يقرر في حق الفرع الثاني فإنه (لا بعد في أن يكون العقل شرطا في) وجوب (العبادة) وصحتها (ثم) إنه قد (لا يكفي مجرده) يعني مجرد وجوده وحصوله مفيدا (للوجوب) المذكور وجوب العبادات (بل) قد (يستدعي) ثبوت هذا الوجوب وحصوله (شرطا آخر) به يتم حصول وجوبه وتحققه.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الثالثة هنا.

المسألة الرابعة:

(مسألة) التعليل بالعلة القاصرة

قبل الخوض في إيراد ما تقرر من حكم في هذه المسألة نصدر القول ببيان المراد بالعلة القاصرة فنقول: العلة القاصرة هي الوصف الذي لا يتعدى محله. كالأبوة والأمومة بالإضافة إلى مولودهما، فهذا الوصف بالإضافة إليه لا يوجد إلا في أبيه وأمه، وكذلك الذهبية فإنها علة قاصرة.

وموضوع هذه المسألة -العلة القاصرة- المستنبطة كالذهبية والفضية في تعليل الربا في الذهب والفضة، لا المنصوصة ولا المجمع عليها.

نعم ذكر بعضهم أن موضوع هذه المسألة العلة مطلقا. والراجح القول الأول.

قال الزركشي: " واعلم أن العلة القاصرة إن كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها بالاتفاق، كما قاله القاضي وابن برهان والهندي وغيرهم، لكن القاضي عبد الوهاب نقل عن قوم أنها لا تصح على الإطلاق، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة"[(1)].

هذا بيان لموضوع هذه المسألة.

وأما محل النظر فيها فهو صحة التعليل بهذه العلة، وكونها علة صحيحة استكملت شرائط العلة.

ما أثمره النظر الأصولي هو الخلف في ذلك، وقد زعم ابن الحاج في نكته على هذا الكتاب أن الخلاف في هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد وقال بمثل قوله ابن رحال.

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٥٧.

قال الزركشي: " زعم ابن الحاج في نكته على المستصفى " أن الخلاف في هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد. قال: والحق أن يقال: إنها صحيحة باعتبار الأصل، باطلة باعتبار الفرع. وقال ابن رحال: إذا فسر اللفظ زال الخلاف، وتفسيره أن الشافعي يقول: ثبوت الحكم لأجل الوصف القاصر صحيح، وهذا متفق عليه. وأبو حنيفة يقول: نصب الوصف القاصر أمارة باطل، وهذا أيضا متفق عليه. ولما كان لفظ التعليل يطلق تارة على ثبوت الحكم لأجل الوصف وتارة على نصبه، فهذا الاشتراك هو سبب الخلاف".

والصحيح أن هذا الخلف وارد على محل واحد كما سيأتي بيان ذلك.

وقد تجلى هذا الخلف في مذهبين:

الأول هو أن (العلة القاصرة علة صحيحة) استكملت شرائط العلة الشرعية إذ احتوت على ما به قوامها.

وبذلك يجوز التعليل بها. وعلى هذا المذهب أكثر المتكلمين، والمالكية والشافعية والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري.

قال الزركشي: " قال ابن برهان في "الوجيز": كان الأستاذ أبو إسحاق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة، ويقول: هي أولى من المتعدية وكذلك القاضي واحتجوا بأن وقوفها يقتضي نفي الحكم عن غير الأصل، كما أوجب تعديها ثبوت حكم الأصل في غيره، فصار وقوفها مؤثرا في النفي، كما كان تعديها مؤثرا في الإثبات فاستفيد بوقوفها وتعديها حكم غير الأصل، فعلى هذا ثبوت الربا في الذهب والفضة بالمعنى دون الاسم".

المذهب الثاني: هو أنها علة باطلة، (و)بناء على هذا (ذهب أبو حنيفة إلى إبطالها) والقضاء بأنها ليست علة إذ اشترط في العلة أن تكون متعدية، وقد وافقه على ذلك أصحابه وأبو عبد الله البصري والكرخي، والقفال، ونقل

عن الحليمي وابن السمعاني أن ظاهر كلامهما يدل على ذلك. فهؤلاء جميعا قالوا: إن التعدية شرط في صحة العلة فما لا يتعدى من الأوصاف لا يكون علة؛ إذ لا فائدة للعلة إلا هذا الأمر.

قال في الإبهاج: "واحتجت الحنفية على امتناع التعليل بها بما أشار إليه المصنف من أنه لا فائدة فيها لأن الفائدة من العلة التوسل بها إلى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة هنا لأن الحكم في الأصل معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها إلى معرفة الحكم في غيره لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف في غير الأصل والفرض خلافه لأنها قاصرة".

هذا ما تقرر في هذه المسألة من مذهب.

(و)أما (نحن) فإن ما نختاره من مذهب هنا فإننا (نقول) في إظهاره: اعلم أن العلة القاصرة صحيحة، والمسار النظري الذي يفضي إلى ذلك فيه معالم تتبع إلى درك المراد من ذلك وهي (أولا ينظر الناظر في) ما يتوصل به إلى (استنباط العلة) واستخراجها (و)بعد استنباطها واستخراجها يصير إلى (إقامة الدليل على صحتها) وثبوت أنها علة على وجه الحقيقة وهذه الإقامة تكون إما (بالإيماء) بحيث يكون النص الشرعي دالا عليها بالإيماء وقد تقدم تفسير معنى الإيماء هذا وبيان المراد به في مجرى الكلام على مسلك العلة الأول وهو النص، (أو) تكون (بالمناسبة) بحيث تكون العلة فيها ما يناسب تصرفات الشارع في تعليل الأحكام (أو) تكون بـ (تضمن)ـها (المصلحة) الشرعية (المبهمة) وبذلك تكون هذه العلة وصفا شبها.

(ثم بعد) درك الناظر (ذلك) الذي ذكر كله (ينظر) في حال هذا الوصف الذي جعل هو تلك العلة من حيث كون مدلوله أعم من النص أو لا (فإن كان) مدلوله (أعم من) مدلول (النص عدى حكمها) أي حكم هذه العلة -فيه

إضافة المسبب للسبب- يعني حكمها المسبب عنها فيكون معنى هذا الكلام فإن كان مدلوله أعم من مدلول النص عدى حكمها المسبب عنها (وإلا) بأن لم يكن مدلولها أعم من مدلول النص (اقتصر) حكمها على محله، فلا يتعداه الناظر إلى ما سواه. (فالتعدية) كما هو مدرك بهذا المسار وما خالله من النظر ما هي إلا (فرع الصحة) فهو ناشئ عنها وتابع لها (فكيف يكون ما يتبع الشيء) ويتفرع عنه (مصححا له) يعني فكيف يكون التابع للشيء مما تتوقف صحة ذلك الشيء على وجوده، فالشيء لا يصححه فرعه، إذ لا يثمر فرعه إلا بعد تمام حصوله وقيام ذاته، وهذا بين بالضرورة فلا حاجة إلى إقامة البرهان عليه.

(فإن قيل) على سبيل المعارضة: إن ما لا فائدة فيه لا يقضى بصحته، والعلة القاصرة لا فائدة فيها، فالواجب الحكم ببطلانها لعدم إثمارها الغرض من العلة وهو التعدية وإفادة حكم آخر بناء عليه، (كما أن) عقد (البيع يراد) من الإتيان به تحصيل (للملك) للمبيع (و) كما أن عقد (النكاح) يراد من الإتيان به التحصيل (للحل) حل المرأة المعقود عليها (فإذا تخلفت فائدتهما) هذه عنهما، بحيث وجدا بلا فائدتيهما هاتين (قيل إنهما) عقدان (باطلان) معدومان حكما (فكذلك العلة) فإنها (تراد لـ)ـتحصيل فائدتها بها، وفائدتها هي (إثبات الحكم بها في) محل (غير محل النص) يعني في غير المحل الذي ورد النص في بيان حكمه والتوسل بها إلى معرفة ذلك الحكم (فإذا لم يثبت بها حكم) في محل النص لأنه ثابت فيه بالنص، ولا في غيره؛ لأنها قاصرة عن إفادته (كانت) علة (باطلة) وذلك (لخلوها عن الفائدة) وما كان خاليا من الفائدة فهو باطل.

ونص الإمام الرازي في بيان هذه المعارضة هو قوله: "إن العلة القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير جائز وإنما قلنا إنه لا فائدة فيها لأن الفائدة من العلة التوسل بها إلى معرفة الحكم وهذه الفائدة

مفقودة هاهنا لأنه لا يمكن في القاصرة أن يتوسل بها إلى معرفة الحكم في الأصل لأن ذلك معلوم في النص ولا يمكن التوسل بها إلى معرفة الحكم في غير الأصل لأن ذلك إنما يمكن أن لو وجد ذلك الوصف في غير الأصل فإذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة وإنما قلنا إن ما لا فائدة فيه عبث وإن العبث غير جائز فذلك للإجماع"(١).

ونص الآمدي: "القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة، فإن ما لا فائدة فيه لا يمكن القضاء بصحته، وفائدة العلة إنما هي في إثبات الحكم بها، والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الأصل: لكونه بالنص أو الإجماع، ولأنها مستنبطة منه فتكون فرعا عليه، فلو كانت مثبتة له لكان فرعا عليها وهو دور، ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها، فقد تعرت عن الفائدة بالكلية فلا تكون صحيحة"(٢).

هذه هي صورة هذه المعارضة.

وقد أجيب عنها (ولـ)ـإبراز (الجواب) عنها وإيراده (منهاجان) بيانيان يتحقق بهما هذا الجواب، ويتحصل، وهذان المنهاجان:

(أحدهما) هو (أن نسلم) جدلا ثبوت (عدم) وجود (الفائدة) في وجود هذه العلة والقول بها (و)بعد ذلك (نقول) في شأن صحتها وبطلانها (إن عنيتم) بالصحة ثبوت الحكم بها في غير محل النص و(بالبطلان) يعني ببطلانها (أنها لا يثبت بها حكم في غير محل النص) لعدم تعديتها (فهو) أيضا (مسلم) لا ننازعكم فيه.

(و) لكن (نحن لا نعني بالصحة) ما ذكرتم إذ لا نعني بها (إلا) ما يكون ظاهرا في مسار بناء التعليل مدركا فيه وذلك بـ(أن الناظر ينظر) محركا ذهنه

(١) المحصول، ٢/ ٤٠٤.

(٢) الإحكام للآمدي، ٣١٤.

في بناء صورة التعليل الذي هو مطلبه (و) في العمل (يطلب العلة) التي يتعلق بها غرضه من النص (و) نحن في شأن مسعاه هذا (لا ندري أن ما سيفضي إليه نظره) هو إدراك وصف (قاصر أو) وصف (متعدو) في مجرى عمله هذا (يصحح) الوصف الذي يرى أنه (العلة) في ذلك (بما يغلب على ظنه) أنه مصححه (من مناسبة) وهي ما يعقبه جلب المصلحة أو درء المفسدة (أو مصلحة) كحفظ النفس (أو تضمن مصلحة) كما في القصاص وغض البصر.

(ثم) إن هذا الناظر (يعرف بعد) حصول (ذلك) التصحيح لهذا الوصف ويدرك (تعديه) أي كونه متعديا (أو قصوره) يعني كونه قاصرا، وهذا التعدي وهذا القصور إنما يعرف اتصاف الوصف بأحدهما بعد تصحيحه بما ذكر، وبناء على ذلك (فـ) إن (ما ظهر من قصوره) أي من اتصافه بالقصور (لا ينعطف) مقتضيا (فسادا على مأخذ ظنه) علة يعني على مأخذ كونه علة، وهذا المأخذ هو ما ذكر من مسلك المناسبة وما معه (و)لا ينعطف كذلك قاضيا بفساد (نظره) الذي مضى عليه في بناء هذا التعليل (و) أيضا (لا ينزع) ظهور هذا القصور (من قلبه) أي قلب هذا الناظر (ما قر) وثبت (في نفسه من صورة هذا (التعليل) ومن صحته وثبوته في واقع الأمر.

(فإذا فسرنا الصحة) المقصودة لنا في هذا المقام (بهذا القدر) من المعنى وحده (لم يمكن جحده) وإنكاره (وإذا فسروا البطلان بما ذكروه لم نجحده) كما لم نجحد تفسيرهم الصحة بما ذكروه (و)إذا انتهى الأمر إلى هذا الحال (ارتفع الخلاف) بيننا وبينهم في هذا المقام.

هذا هو المنهاج الأول في هذا البيان الجوابي.

المنهاج (الثاني) فيه هو (أنّا لا نسلم عدم) وجود (الفائدة) في تقرير العلة ونصبها (بل له) أي لهذا النصب والتقرير (فائدتان) اثنتان:

(الأولى) منهما هي -من حيث الاعتقاد والإحاطة بمحاسن الشرع- الوقوف على (معرفة باعث الشرع) على شرع الحكم المتعلق بها (و) الوقوف على (مصلحة) هذا (الحكم استمالة للقلوب) ودفعا لها (إلى الطمأنينة والقبول بـ)ـمطلق الإرادة و (الطبع) النفسي بهذا الحكم (و) إلى (المسارعة إلى التصديق) به (فإن النفوس) بطبعها (إلى قبول الأحكام المعقولة) المعاني والمقاصد (الجارية على ذوق المصالح) ووفقها (أميل منها إلى) قبول ما يكون منها عن (قهر التحكم) أي فرض الحكم بلا بيان مقصده ولا المراد به من حيث الحكمة منه (ومرارة التعبد) والإخضاع بالتكليف، (و)كسب هذا فائدة معتبرة فإنه (لـ)ـكسب (مثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة) التي ترجع على الإنسان بالخير والفضل العميم (و)كذلك ذكر (لطائف) أي دقائق وخفايا (معانيها) (و)من المعلوم أن (كون المصلحة) التي يرى أن الحكم مسند إليها (مطابقة لـ)ـمدلول (النص و) أنها (على قدر حده) ومعناه (يزيدها حسنا) في القلوب (وتأكيدا) على طلبها، ورغبة في كسبها.

قال الرازي في شأن هذه الفائدة هي "أن نعرف أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل وعن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض أبعد".

وقال الآمدي في شأنها أيضا: "معرفة كونها باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه، وإذا كانت باعثة على الحكم كان الحكم معقول المعنى، وكان أدعى إلى الانقياد وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث، وكان تعبدا، وإذا كان كذلك كان أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم فكان التعليل بها مفيدا"[١].

---

(١) الإحكام (٣/ ٢١٧).

فإن قالوا إن الأساس الذي بنيتم عليه الحكم بوجود هذه الفائدة وثبوتها هو الظن، وبذلك كان هذا الحكم ليس سوى حكم ظني؟

قلنا: ليس هذا قادحا في الغرض. فمعظم اعتقادات الخلق تخمينات وظنون، ومعظم بواعثهم وصوارفهم -في مواردهم ومصادرهم، وتصرفهم في معايشهم- فنون الظن والتوهمات. وتأثيرها في التحريض على الفعل تأثير العلوم. ونحن نقول: تقرير النفوس على موارد الشرع -بالتنبيه على المحاسن والمصالح المستخرجة بدقيق الفكر -من أحسن المواعظ. والوعظ في الأصل إما واجب وإما مندوب. فسلوك هذا الطريق حق لا يمنعه كونه مظنونا. والدليل عليه: أن رواية أخبار الآحاد على وفق القرآن جائز؛ ولا فائدة فيها: ففي القرآن المقطوع به غنية عن الحديث المظنون. ومع ذلك لا يمنع منه. فهذه فائدة اعتقادية وعملية -أيضا -في جواز النظر، والترغيب في قبول الأحكام عن طواعية من النفس، وطمأنينة من القلب. ومن أنكر رسوخ أحكام الشرع في النفوس، وتسميرها بضبات المحاسن ومسامير المصالح -وإن كانت مظنونة -فقد أنكر ما يعلم على القطع بقضية من مطرد العادة. فهذه فائدة ظاهرة.

(فإن قيل هذا) الذي ذكرتم أنه يستفاد من التعليل بهذه العلة -العلة القاصرة- لا يجري في جميع الأوصاف التي قد تكون عللا قاصرة و(إنما يجري في) الوصف (المناسب) لتصرفات الشارع في رعايته لجلب المصالح ودرء المفاسد في بنائه للأحكام (دون الأوصاف الشبهية) التي لا تناسب وإن كان يظن أنها تنطوي على وصف مناسب، وذلك (مثل النقدية) التي هي علة الربا في (الدراهم والدنانير) على مذهب الشافعية ومن وافقهم على ذلك.

وهذه العلة ليس في تعليل حكمها بها أي مصلحة شرعية، ولا ما يظهر أنه باعث للشارع على هذا الحكم (و) أنتم مع ذلك (قد جوزتم التعليل بمثل هذه

العلة القاصرة) التي يتخلف عن التعليل بها حصول هذه الفائدة.

(قلنا) مجيبين عن هذا: ليس الأمر كما ذكرتم لأن (تعريف الأحكام بمعان) يعني أن بيان ما تعرف به الأحكام ومحالها من معان وعلل (توهم) أنها تتصف بـ(ـالاشتمال على مصلحة ومناسبة) هو أمر (أقرب إلى) قبول (العقول) له (من تعريفها) أي الأحكام ومحالها (بمجرد الإضافة إلى الأسامي) المجردة بحيث تجعل تلك الأسامي علامات على تلك الأحكام فتعرف بها هي ومحالها.

فإذا عرفت الأحكام بهذه المعاني التي يتوهم أنها مشتملة على ما ذكر من المصلحة والمناسبة (فـ)ـإنها بذلك (لا تخلو من فائدة) كفائدة التعريف بالوصف المناسب، وهذه الفائدة هي ما ذكر من معرفة باعث الشارع على الحكم والمصلحة الكامنة فيه مما يترتب عنه ما ذكر من استمالة القلوب إلى الإقدام على امتثال ما ورد في ذلك من أمر، ومن الطمأنينة وثلج الصدر بذلك الحكم ونحو ذلك مما يغري الإنسان على قبول الأحكام، والرضى بها.

(ثم إن لم تجر) ولم تحصل (هذه الفائدة في) التعليل بـ(ـالعلة الشبهية فـ)ـإن (الفائدة الثانية) الآتي ذكرها (جارية في العلة الشبهية) بلا شك ولا نزاع.

هذا ما تيسر ذكره في شأن هذه الفائدة الأولى وفي بيانها.

(الفائدة الثانية) هي (المنع من تعدية الحكم) المعلل بالعلة القاصرة (عند ظهور علة أخرى) في محلها (متعدية إلا بشرط الترجيح) يعني إلا بشرط ترجيح تلك العلة المتعدية على تلك العلة القاصرة فإن لم يحصل ذلك فإن القاصرة تمنع المتعدية من تعدية الحكم إلى محل آخر. وفي هذا قال الآمدي: " إن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخر متعد في محلها يمتنع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة، وذلك من أجل الفوائد".

فإن قيل: وفي الاقتصار على النص والإقلاع عن التعليل ما يفيد هذه الفائدة.

قلنا: ربما يبدو لبعض الناظرين وصف ما علة متعدية فيصير إلى الإلحاق بها مع أنها قد تكون قاصرة.

(فإن قيل) منع تعدية الحكم موجبه فقد العلة المتعدية لا ظهور العلة القاصرة في محلها، ومن ثم فإن الحق هو أنه (تمتنع تعدية الحكم) من محله إلى محل آخر (لا بظهور علة قاصرة) ووجودها (بل) يمتنع ذلك ويتعذر (بأن لا تظهر) في محله (علة متعدية). هذا هو المانع لهذه التعدية (فأي حاجة إلى) وجود (العلة القاصرة) في تحقيق امتناع هذا التعدي وهو متحقق بانعدام العلة المتعدية. هذا إن عدمت (و) أما (إن ظهرت علة متعدية) في هذا المحل -محل العلة القاصرة- (فـ)ـإنه (لا يمتنع) هذا (التعدي) تعدي الحكم إلى محل آخر ولا يتعذر (بـ)ـسبب وجود (العلة القاصرة) في هذا المحل (بل يعلل الحكم) الذي (في الأصل بعلتين): علة قاصرة وعلة متعدية (و)يعلل الحكم (في الفرع بعلة واحدة) وهي المتعدية منهما، وإنما يصار إلى هذا إذ ليس في ظهور العلة القاصرة ما يمتنع التعليل بالمتعدية، إذ قد يجمع بين علتين في محل واحد ثم تكثر فروع المتعدية، ويتوحد محل الأخرى القاصرة.

(قلنا ليس) الأمر (كذلك فإن كل علة مخيلة أو) علة (شبهية) لا تثبت اعتباطا وبذاتها، وإذا كان هذا هو الحال في شأن التعليل (فـ)ـإن العلة (إنما تثبت بشهادة الحكم) لها بالاعتبار، وتثبت شهادته لها بأن يأتي على وفقها (وتتم) هذه الشهادة (بالسبر) الذي يدل على أنها علته، فإذا ظن أن حكما ما قد جاء على وفق وصف ما وبذلك يعتقد أنه يشهد له بأنه علة، فإنه يصار إلى تبين ذلك بالاختبار والسبر، فإذا أثبت هذا السبر حصول هذه الموافقة تمت تلك الشهادة وتحقق وجودها وقضي على ذلك الوصف بأنه علة (و) ما ثبتت عليته من الأوصاف بهذا

المسلك فـ(شرطه الاتحاد) وعدم التعدد (كما سبق) ذكر ذلك في مجرى الكلام على التعليل بعلتين، وذلك عند قولنا: " والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة". وقد أوردنا ذلك في شفاء الغليل عند قولنا: " قد بينا أنه لا يجوز الجمع بين علتين عرفتا بالمناسبة ودلالة الحكم عليهما" سواء كانت تلك العلة متعدية أو قاصرة، وبناء على ذلك (فإذا ظهرت علة أخرى) متعدية في محل العلة القاصرة (انقطع الظن) بكون تلك العلة القاصرة علة حقيقية، وبذلك تسقط فتعد وصفا طرديا (فإذا ظهرت علة متعدية) في محلها فإنه (يجب تعدية الحكم) بها من محلها إلى محل آخر لكن هذا التصرف لا يصار إليه على وجه الإطلاق وإنما يحكّم في ذلك الترجيح (فـ)ـإنه (إن أمكن التعليل بعلة قاصرة) فإنها قد تكون مانعة من تأثير العلة المتعدية التي معها في المحل، وذلك يتحقق في حال ما إذا (عارضت) هذه العلة القاصرة هذه العلة (المتعدية ودفعتها) من صحة التعليل بها وتعدية الحكم بها إذا ترجحت هذه على المتعدية، وذلك كما إذا ترجحت النقدية في الذهب والفضة على الوزن مثلا.

وعلى كل فإن القاصرة قد تقدم عليها المتعدية لكن ليس على إطلاقه بل ذلك لا يحصل (إلا إذا اختصت) هذه (المتعدية بنوع ترجيح) قضى به في حقها دليل ما، وهذا الدليل قد يكون دليلا خارجيا، وقد يكون قرينة حالية قائمة بهذا الوصف المتعدي.

خلاصة القول أنه إذا ظهرت علتان انقطعت شهادة الحكم على أحدهما على الخصوص، ولا يشهد لهما على الجمع؛ فيتعين الترجيح. فالأقوى والأظهر هو الذي يحال عليه الحكم، أو كلاهما بطريق الاجتماع: بأن يقال: العلة مجموعهما. فإذن: العلة القاصرة إذا صحت وقويت: دفعت المتعدية، ومنعت الإلحاق. فتظهر بها الفائدة.

(فإذا) فقد الرجحان في حقهما معا فـ(ـأفادت) العلة (القاصرة دفع) تأثير العلة (المتعدية التي تساويها و)أفادت (المتعدية دفع) تأثير العلة (القاصرة وتقاوما) فصارت كل علة منهما تقاوم العلة الأخرى وتدافعها (بقي) مستند (الحكم) الذي تعارض هذا التعليل في حقه (مقصورا على النص) فهو دليله الواحد فقط فلا يسند إلى أي علة منهما (ولولا) وجود هذه العلة (القاصرة) المقاومة لهذه العلة المتعدية (لتعدى) هذا (الحكم) من محله إلى محل آخر.

(فإن قيل) إن هذه الفائدة التي صححتم بها هذه العلة ليست مصححة لها لأنها غير خاصة بالعلة، وبذلك هذا لا تصحح به العلة و(إنما تصح العلة) أي يقضى بصحتها (بـ)ـقيام (فائدتها الخاصة بها) وثبوت حصولها بها (وفائدة العلة) التي في الأصل هي إثبات (الحكم في الفرع دون) يعني وليس إثبات (حكم الأصل فإن حكم الأصل) -فيه إضافة المظروف للظرف- يعني الحكم الثابت في الأصل، وبذلك يكون معنى هذا الكلام: الحكم الثابت في الأصل؛ إذ هو (ثابت بالنص) الوارد به (لا بالعلة) إذ حكم الأصل ليس مما يثبت بالعلة، و(إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع) فقط (إذ فائدتها) أي العلة إنما هي (تعدية الحكم) من الأصل إلى الفرع (فإذا لم تكن تعدية فـ)ـإنه (لا حكم للعلة) وإذا حصل ذلك بطلت العلة لعدم فائدتها التي تصححها؛ وهي هذه الفائدة التي تقدم بيانها.

(قلنا) مجيبين عن هذا: إن متضمن (قولكم فائدة العلة) التي في الأصل هي إثبات (حكم الفرع) أمر (محال) غير معقول (لأن علة تحريم الربا في البر) مثلا هي (طعم البر) وهو وصف محصور فيه (و)بذلك (لا يحرم) الربا في (الأرز) مثلا (بطعم البر) نفسه (بل) يحرم (بطعم الأرز) بعينه (فـ)ـإذن (حكم الفرع فائدة) الـ(ـعلة) التي (في الفرع لا فائدة) الـ(ـعلة في الأصل) (و)أما (قولكم حكمها) أي العلة وما تقضي به هو (التعدية) تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع فإنه أمر (محال) ممتنع (فإن لفظ التعدية) ما هو إلا (تجوز) أي مجاز

(واستعارة) وهو نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى هذا المعنى الذي استعير له (وإلا فالحكم لا يتعدى) ولا ينتقل (من الأصل إلى الفرع) إذ لو انتقل إليه ما بقي في الأصل (بل) الحق والصواب في ذلك هو أنه (يثبت في الفرع) حكم (مثل حكم الأصل) من حيث كونه تحريما أو إيجابا أو غيرهما، وإنما يقع هذا الثبوت في الفرع (عند) حصول و(وجود مثل تلك العلة) الموجودة في الأصل.

وفي هذا الشأن قال المصنف في شفاء الغليل: "قولكم إن حكم العلة التعدي كلام غير معقول، فإن الحكم لا يتعدى ولا يسري، وإنما الثابت في الفرع مثل الحكم في الأصل، وهو غيره لا عينه. ويستحيل أن يكون وجود الطعم في البر علة الربا في الأرز، بل يقال: الطعم في البر علة الربا فيه، وطعم الأرز مثل طعم البر فكان موجبا لمثل حكمه.

فأما القول: بأن التعدي هو حكم العلة، فتعقيد في اللفظ لا وجه له.

وقد أجاب بعض محققيهم عما ذكرناه: بأن الحكم في الأصل يضاف إلى العلة في حق الفرع، وليس مضافا إلى العلة في حق نفسه. وهذا جمع بين النفي والإثبات، وارتكاب تناقض يدرك بطلانه على البديهة. فقضية الإضافة إذا ثبتت في نفسها: فهي قضية معقولة، لا تختلف بالإضافات. وهي كقول القائل: العالمية في زيد مضافة إلى علمه في حق عمرو، وليس مضافا إلى علمه في حق نفسه. فهذا تهافت في الكلام بين".

وإذا تقرر هذا (ف)إنه يتقرر به أنه (لا حقيقة لـ)ـهذا (التعدي) وإنما هو أمر متخيل عبر عنه بهذا اللفظ وهو مجاز فيه.

(ويتولد من هذا النظر) الذي في هذه المسألة والبحث المنجز فيها مسألة أخرى وهي هنا:

المسألة الخامسة

(مسألة) ما يسند إليه حكم الأصل هل هو النص أو العلة؟

(و)صورة هذه المسألة (هي أن العلة) التي في الأصل (إذا كانت متعدية فـ)ـإن (الحكم) الذي هو متعلقها وهو الذي (في محل النص) يمكن أن (يضاف) إليها باعتبار أنها علته كما يمكن أن يضاف إلى النص؛ لأنه هو الدال عليه فهل هو مضاف (إلى) هذه (العلة أو إلى) هذا (النص)؟ هذه هي صورة المسألة.

وأما القول الأصولي المقرر فيها فهو متحلي بالخلف، وهذا الخلف متجل في مذهبين:

أحدهما: أنه لا يضاف للعلة (فـ)ـإن ذلك محال، وبناء على ذلك (قال أصحاب الرأي) وهم الحنفية: إنه (يضاف إلى النص) الوارد به، وإنما ذهبوا إلى هذا القول (لـ)ـأمور:

أحدها: (أن الحكم مقطوع به) معلوم (في) الحكم (المنصوص عليه) - معنى كلامه هذا أن الحكم المنصوص عليه مقطوع به معلوم، وهذا لا يجري في غير الأحكام المنصوص عليها. هذا هو حال هذا الحكم وهو أنه مقطوع به (و) أما (العلة) فإنها (مظنونة) فقط، وإذا كان هذا هو حال الحكم وهذا هو حال العلة (فكيف يضاف) ويسند حكم (مقطوع به) معلوم (إلى) دليل (مظنون) فقط.

ثانيها: أن العلة مستنبطة من حكم الأصل متفرعة عنه وتابعة له في الوجود، فلو كان الحكم ثابتا بها لكان الأصل ثابتا بما لا ثبوت له دون ثبوته وهو دور.

ثالثها: أنه قد يثبت الحكم تعبدا من غير علة فلو كان ثابتا بالعلة لما ثبت مع عدمها.

هـذا مـا ذكـره أهـل هـذا المذهـب وهـم الحنفيـة وهـذا مـا احتجـوا بـه على مذهبهم هذا.

المذهـب الثاني هـو خـلاف هـذا المذهـب الأول (و)بـه (قـال أصحابنا) الشـافعية فقـد قالـوا: إن هـذا الحكـم (يضـاف إلـى العلـة) ويسـند إليهـا ويوجد عندها لا بها. وهذا المذهب هو الذي عليه المالكية على الصحيح.

قـال الأبيـاري: إن هـذا المذهـب هـو الصحيـح مـن مذهـب مالـك وهـذه الإضافـة إنمـا يصـار إليهـا إذا كان الحكـم غير تعبـدي، فـإن كان تعبديـا فإنه لا يضاف إلى العلة باتفاق.

هذه هي صورة النزاع في هذه المسألة.

(و)هـذا النـزاع مـا هـو إلا نزاع لفظي وبذلـك (هو نزاع لا تحقيـق تحته) إذ لـم يتـوارد نظـر المختلفيـن في هذه المسـألة على علـة واحـدة، فإن مـن منع هذه الإضافـة إلـى العلـة قصد بالعلـة هذه الصفـة المعرفة للحكـم. وأمـا نحن الذين جوزنـا هـذه الإضافـة (فإنـا لا نعنـي بالعلة) هنا (إلا باعـث الشـرع علـى) إثبات (الحكم) في الأصل، وأنها الصفة التي لأجلها أثبت الشارع هذا الحكم. وهذا أمر لا علاقة له بكون العلة تفيد الحكم في غير محل النص بالقياس، وإنما هو أمر تابع لتنصيص الشارع على الحكم بكل حال (فإنه لو ذكر) الشارع (جميع) الأشـياء (المسـكرات بأسـمائها وقال) في ذلك (لا تشـربوا الخمر والنبيذ وكذا وكـذا) مـن المسـكرات (ونـص) في ذلك (على جميع مجاري) هـذا (الحكم) ومحالـه مسـتوعبا لهـا (لـكان) ذكـره هـذا لجميـع مـا ذكـر و(اسـتيعابه) هـذا لـ(ـمجاري) هذا (الحكم) غير دافع لإسناد هذا الحكم إلى علته إذ (لا يمنعنا) ذلك التعميم والاسـتيعاب (من أن نظن أن الباعث له) أي الشـارع (على) هذا الحكم الذي هو (التحريم) هو (الإسكار) القائم بما ذكر من هذه الأشياء.

وإذا تقرر هذا وتبينت صورته (فـ)ـإننا (نقول) بناء عليه: إن هذا (الحكم مضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص) فالذي أثبت فيهما هذا الحكم هو النص (ولكن) هذه (الإضافة) إضافة الحكم (إليه) أي إلى ما ذكر من الخمر والنبيذ (معللة) من حيث الربط بين الحكم ومحليه المذكورين (بـ)ـوجود (الشدة) المطربة فيهما (بمعنى أن باعث الشرع على) القضاء بـ(ـالتحريم) فيما ذكر (هو الشدة) المطربة القائمة بهما.

هذا هو وجه القول بإضافة الحكم إلى العلة وهذا هو المراد به.

(و)أما (قولهم) يعني قول منكري إضافة هذا الحكم إلى العلة: إن هذا الإسناد إلى العلة لا يدل على ثبوته دليل قاطع وبذلك فـ(ـإنه مظنون) فقط (فـ)ـإننا (نقول) جوابا عنه نعم صدقتم (ونحن) بناء على ذلك نقول: إننا (لا نزيد على أن نقول) في هذا الشأن إننا (نظن أن باعث الشرع) على هذا التحريم -تحريم الخمر- هو (الشدة) المطربة، وهذا الظن تابع لورود هذا الحكم (فلا يسقط هذا الظن) ولا يزول عن الأذهان (بـ)ـسبب (استيعاب مجاري الحكم) ومحالّه بالذكر لها والتنصيص عليها، وتمسكنا بهذا الظن إنما هو من باب بناء ظن على ظن آخر هو أساسه. (و)مما يصح في العقول أنه (لا حجر) ولا منع (علينا في أن نصدق) صحة بناء ظن على ظن (فنقول) في ذلك (إنما نظن كذا) إشارة لمعنى معين (مهما ظننا ذلك) الأمر الآخر؛ فنقول مثلا: قد ظننا أن الإسكار علة لتحريم الخمر لأننا نظن أن هذا الحكم معلل.

(فإن قيل) على وجه الاعتراض: قد يسلم لكم ما ذكرتم لكن (الظن جهل) فهو ليس من أقسام العلم، والأخذ به (إنما يجوز لضرورة العمل) بما يفضي إليه ويقضي به لاستحالة العلم به، وذلك كما في مسائل العبادات والقضاء وتحديد مقادير النفقات والأروش ونحو ذلك مما لا يجري فيه إلا الظن من

حيث دركه ومعرفته، والضرورة قضت في ذلك كله بوجوب العمل به وإلا تعطلت الشرائع والشعائر كلها، (و) هذا لا يجري في حق العلة القاصرة إذ (العلة القاصرة لا يتعلق بها) يعني بإثباتها (عمل) وإذا ثبت أنه لا يتعلق بإثباتها عمل (فـ)ـإنه (لا يجوز الهجوم عليها) قصدا إلى إثباتها (برجم الظنون) -قد يكون هذا من باب إضافة المصدر إلى مفعوله فيكون معنى هذه العبارة: برجم النظار ورميهم الظنون في إثبات هذه العلة-، فتكون هذه الظنون حينئذ بمنزلة الحبالة التي ترمى لتحصيل صيد. وقد يكون من باب الحذف والإيصال فيكون أصله برجم بالظنون، كقوله تعالى (رجما بالغيب).

وعلى كل فجملة القول هنا هي أنه لا موجب إلى إثبات هذه العلة بالظن، إذ ليست مما يطلب جنسه بالظن في هذا الدين. هذا هو حال هذا الاعتراض.

(وعند) سوق (هذا) الاعتراض من منكري صحة التعليل بهذه العلة -العلة القاصرة- نشأ مذهب ثالث تفصيلي بيانه هو أنه قد (كاع) أي هاب (بعض الأصحاب) يعني أصحابنا من الشافعية وجبن عن الاستمرار في القول بصحة هذه العلة وإضافة الحكم إليها على وجه الإطلاق، وبناء على ذلك صار في هذه الإضافة إلى التقييد (وقال) في هذا الشأن: العلة (إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم إليها في محل النص) وذلك كالوالدية علة في منع القصاص من الوالد في قتله ولده، و(كالسرقة) والزنا (مثلا وإلا) تكن منصوصة سقط هذا الجواز في حقها (فلا) يجوز إضافة الحكم إليها.

وفي حق هذا القول التفصيلي قال الزركشي: إنه غريب.

وعلى كل حال هذا ما ذكره هذا البعض من الأصحاب الشافعية (ونحن نقول) لا مانع من هذا الظن) في هذا التعليل والأخذ به فيه طلبا (للفائدتين المذكورتين) وهاتان الفائدتان:

(إحداهما: استمالة) السين والتاء قد تكون للطلب فيكون معنى هذا اللفظ طلب إمالة (القلوب إلى حسن التصديق) وقد تكون هذه السين والتاء للتصيير فيكون معناها تصيير القلوب مائلة إلى حسن التصديق وهو التصديق الذي يصحبه الرضى (والانقياد) أي الخضوع للأوامر والنواهي (و) درك هذه الفائدة النفسية أمر مندوب إليه شرعا وإن كان دركها أمرا ظنيا فإن ذلك لا يضر فـ(ـأكثر المواعظ) من حيث درك ما يطلب بها (على هذه الصفة) فهي من هذه الحيثية (ظنية) الثمرات والفوائد، والظنون مما يمضي عليه الناس في نظام معاشهم (و) بناء أحكامهم المعرفية فقد (خلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون) خاضعة سواء كانت مشحونة بخير، أو شر (بل) خلقت هذه الطباع خاضعة (للأوهام) التي هي أدنى من الظنون. (وأكثر بواعث الناس) ومثيراتهم (على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم) أي فيما يصدرون عنه ويتركونه من أفعال (و) في (موارد هم) أي فيما يأتونه من أفعال (ظنون) وهذا ما تلفيه قائما بمسالكهم المعاشية وأنظمتهم الحيوية، ومباني أعرافهم وعاداتهم. هذه هي الفائدة الأولى.

تنبيه:

المصنف هنا قد ترجم على العلة المتعدية باعتبار أنها موضوع الكلام هنا حيث قال: " مسألة وهي أن العلة إذا كانت متعدية فالحكم في محل النص يضاف إلى العلة أو إلى النص؟"، ولكنه أورد بعد ذلك كلاما أدرج في هذا الموضوع العلة القاصرة أيضا، فهل كان هذا التصرف منه بناء على أن العلتين سواء في هذا المبحث، أو أورد هذا الكلام على القاصرة استطرادا فقط، أو تتميما للقول الجدلي في هذا الموضوع. فتأمل.

هذا ما يتلق بهذه الفائدة الأولى.

(الفائدة الثانية) هي (مدافعة) هذا الوصف الذي هو علة قاصرة (العلة المعارضة له) وهي العلة المتعدية (كما سبق) بيان ذلك، وإيضاحه.

وعلى كل حال الخلاف في هذه المسألة كما نص على ذلك بعض الشافعية خلاف لفظي، وهو ما تقدم للمصنف الإشارة إليه، وقد نص عليه الرازي أيضا فقال في ذلك: " والخلاف فيه لفظي، لأنا نعني بالعلة هاهنا أمرا مناسبا يغلب على الظن أن الشرع أثبت الحكم لأجله، وذلك مما لا يمكن إنكاره".

وهذا - كذلك- هو ما أورده الآمدي قائلا: " واعلم أن الخلاف في هذه المسألة آيل إلى اختلاف في اللفظ.

وذلك أن قول أصحابنا بأن الحكم ثابت بالعلة، لا يريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة إلينا ضرورة أنها مستنبطة منه وأنها لا تعرف دون معرفته، وإنما يريدون به أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم، وأصحاب أبي حنيفة غير منكرين لذلك.

وحيث قالت الحنفية: إن العلة غير مثبتة للحكم، لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة، وإنما أرادوا بذلك أنها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا.

وأصحابنا غير منكرين، لذلك فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ"[1].

لكن الزركشي بعدما أورد نظير هذا الكلام عن ابن النفيس قال: " وكذا زعم الآمدي وغيره أن النزاع لفظي لا يرجع إلى معنى، لأن النص لا شك أنه المعرف للحكم أي ثبت عندنا به الحكم. والمعنى عند من يفسده بالباعث هو الذي اقتضى الحكم، فمن أراد بقوله أن الحكم ثابت بالنص أي عرف به فقوله صحيح ولا ينازع فيه، ومن رأى أن المقتضى والباعث هو المعنى فلا ينازعه الآخر فيه.

---

(١) الإحكام (٣/ ٢٤٧).

والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع. أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة: فعلى قول المعتزلة إنها مؤثرة، فحكم الأصل ثابت بها، وكذا على قول الغزالي إنها مؤثرة بجعل الله. وأما من يفسرها بالباعث فمعنى أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة الباعث وأما من يفسرها بالمعرف فلا ريب أنها تعرف حكم الأصل بمجردها، وقد تجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع معرفين. وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء لا فرق بينهما. وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة، فمن جوز التعليل بها قال: الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة، ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة، لأن الحكم حينئذ ثابت بالنص. وذكر الأبياري في "شرح البرهان" من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ، والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار، فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الخامسة هنا.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسائل الخمسة المسوقة في مباحث العلة ومضامينها المعرفية والنظرية، فلننتقل الآن إلى إيراد خاتمة هذا الباب الرابع الموضوع لبيان أركان القياس قائلين:

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١٣٣).

(**خاتمة لهذا الباب في تمييز ما يفسد العلة قطعا وما يفسدها ظنا واجتهادا**)

يعني هذا الكلام الذي سنسوقه الآن هو في إيراد متضمن (خاتمة لهذا الباب) الذي هو الباب الرابع المعقود لبيان أركان القياس وشروط كل ركن، وهذه الخاتمة معقودة ومرسومة (في) بيان ما يتحصل به (تمييز ما يفسد العلة) ويبطلها (قطعا) - تمييز محول عن المجرور - أي بالقطع والجزم (و)بيان (ما يفسدها ظنا واجتهادا) وبذلك يكون محل نظر واجتهاد والجمهور يعبرون عن هذه المفسدات بالقوادح.

وعلى كل هذا على وجه الجملة ما يفسد العلة وقد تحصل أنه ينقسم إلى قسمين: المفسد للعلة على وجه القطع والجزم في رأي المصنف، والمفسد لها على وجه الظن فقط. هذا قول المصنف فهو قد سلط قوله على ذكر ما يفسد العلة قطعا وما يفسدها ظنا، وكان مساق كلامه بعد ذكره ذلك هو الاشتغال بسوق مفردات هذين القسمين، ولكنه لم يفعل، إذ انتقل إلى موضوع آخر وهو بيان ما يثور فيه الفساد ويظهر، فلنمض على أسلوبه فنقول:

إن لكل واحد من القسمين مثارات لهذا الفساد فيه فلنصير إلى إيرادها قائلين:

اعلم أن محالّ ثوران هذا الفساد على قسمين:

(القسم الأول) منهما (مثارات) أي محال ثوران (فساد العلل القطعية) أي التي يستفاد منها القطع -وقوله القطعية نعت لقوله مثارات- فيكون معنى كلامه هذا القسم الأول هو: (المثارات القطعية لفساد العلل) ووصفها بالقطعية لأن ما يكون فيها من فساد لهذه العلل يكون مقطوعا به، ففيه إسناد ما للمظروف للظرف. ويمكن أن يسند هذا القطع إلى المثار نفسه باعتباره دليلا على ذلك الحكم المقطوع به.

وأما قوله (مثارات) فإنه جمع مثار؛ وهو يصح أن يقرأ هنا -بفتح الميم- فيفسر بمحل الثوران، وأن يقرأ بضم الميم، فيفسر بالمحل الذي يثار فيه الفساد لسبب ما.

فالثوران قد ينسب للمحل، وقد ينسب لغيره، ولكنه ظرف له على كل حال.

وهذه المثارات القطعية (أربعة) وهي مختلفة المواضع كما سيأتي بيان ذلك:

(المثار الأول) من هذه المثارات هو ما يكون من جهة (الأصل) لقد تقدم بيان أن مراد المصنف به هو الحكم في محالّ تقدمت، والظاهر أنه هو الذي قصد به هنا أيضا وإن كان يستعمله أحيانا بمعنى محل الحكم، (و)هذا المثار إنما يكون من جهة (شروطه) أي هذا الأصل؛ يعني وهذه الشروط التي هي محل هذا الثوران من جهة الأصل (أربعة) وهذه الشروط الأربعة:

الشرط (الأول) منها هو (أن يكون) هذا الأصل (حكما شرعيا) لا ما سواه من حكم عقلي أو حكم لغوي إذ لا يعلل بالعلة الشرعية إلا الحكم الشرعي (فـ)ـالحكم (إن كان عقليا) علل بالعلة العقلية (فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكما سمعيا) يعني شرعيا يتوقف حصوله على دليل سمعي.

وهذا الشرط مجمع عليه في حق هذا الحكم.

قال المصنف في شفاء الغليل: "أن يكون حكم الأصل ثابتا بطريق سمعي شرعي إذ لو كان ثابتا بطريق عقلي أو لغوي لكان الحكم عقليا أو لغويا ولم يكن إثباته بالقياس الشرعي".

وقال الآمدي: "الأول أن يكون حكما شرعيا، لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيا وإثباتا، فإذا لم يكن

الحكم في الأصل شرعيا بأن كان قضية لغوية أو عقلية، فالحكم المتعدي إلى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا، كيف وإنه إذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه في اللغات".

وقال الزركشي: " أن يكون الحكم شرعيا ليخرج الحكم العقلي واللغوي، فإنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما قياسا شرعيا بل عقليا ولغويا، وكلامنا في القياس الشرعي".

هذا هو المثار الأول لفساد العلة المقطوع به من حيث كونها علة غير شرعية وأن ما يكون عنها من حكم هو حكم غير شرعي، وهذا الفساد يثور هادما للعلة إذا فقد هذا الشرط، وبذلك يكون فقد هذا الشرط هو موجب هذا الهدم، فيكون هذا الفقد هو ما أثار هذا الفساد.

الشرط (الثاني) هو (أن يكون) هذا الحكم الذي هو (حكم الأصل) المقيس عليه (معلوما بنص) شرعي صحيح (أو إجماع فإن) كان حكم هذا الأصل غير معلوم بما ذكر بل (كان مقيسا على أصل آخر فهو) ليس بأصل وإنما هو (فرع) وإذا كان كذلك (فـ)ـإن (القياس عليه باطل قطعا) هذا (إن لم يكن الجامع) في هذا القياس (هو علة الأصل الأول، و) أما (إن كان هو تلك العلة) نفسها (فـ)ـإن الذي يقضى به في حقه ويقال فيه: هو أن (تعيين الفرع) أصلا في ذلك (مع إمكان القياس على الأصل) الذي قيس عليه هذا الفرع (عبث) وتطويل طريق (بلا فائدة) زائدة.

ومثار فساد العلة هنا هو أن محلها هنا غير صالح للقياس عليه، وهذا المحل هو الفرع. هذا ما ظهر لي في هذا المقام.

وهذا الذي ذكره المصنف في قطعية هذا الشرط فيه نظر، نعم ذهب إلى القطع جمع، لكن على وجه الجملة المسألة خلافية.

قال الزركشي: "وأما ما يثبت بالقياس على غيره فأطلق الآمدي والرازي وأتباعهما أنه لا يجوز أن يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياسا عند الجماهير من أصحابنا وغيرهم، خلافا لبعض الحنابلة والمعتزلة. ومنهم من عبر عنه بأن لا يكون ذلك الأصل فرعا لأصل آخر. فاحتجوا على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلا بلا فائدة لأنه يستغنى بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز بقياس الأرز على البر. وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني، لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. لكن نقل ابن برهان عن الحنفية منع القياس على الحكم الثابت بالقياس؛ قال: ويساعدهم من أصحابنا أبو بكر الصيرفي. وجمهور أصحابنا على الجواز"[1].

وهذه المسألة قد سبق بيانها. هذا ما تيسر ذكره في هذا الشرط.

(و)أما الشرط (الثالث) من هذه الشروط فهو (أن يكون الأصل) الذي يراد القياس عليه (قابلا لـ)ـجريان (التعليل) فيه (لا) ما كانت تعبديا لا يجري فيه التعليل ولا يقبله وذلك (كوجوب) صوم (شهر رمضان) مخصوصا بذلك (و)كذلك (تقدير) أي تعيين قدر (صلاة المغرب بثلاث ركعات) وتقدير أشواط الطواف بسبعة أشواط (وأمثاله) أي أمثال ما ذكر من هذه الأمور التعبدية. ومثار فساد العلة هنا فقد محلها الذي يصح فيه جريان حكمها ويقع فيه وجودها، وهو المحل الذي يقبل التعليل.

(و)التعليل في غير مجراه تصرف فاسد، فـ(كان هذا) التعليل إذا صير إليه (فاسدا من جهة عدم الدليل على صحة العلة) في ذلك وثبوت قيامها به.

الشرط (الرابع) هو (أن يكون الأصل المستنبط منه) العلة حكما (غير

(١) البحر المحيط (٧/ ١٠٦). وانظر الآمدي وشفاء الغليل.

منسوخ فإن) الحكم (المنسوخ كان أصلا) قبل أن ينسخ (وليس هو الآن أصلا) هذا هو المقرر في حق هذا الشرط.

قال الآمدي: "أن يكون ثابتا غير منسوخ، حتى يمكن بناء الفرع عليه، وإلا فبتقدير أن لا يكون فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر: لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بناء على الوصف الجامع، وذلك متوقف على اعتبار الشارع له، فإذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه في الشرع فلا يكون معتبرا"(1).

قال الزركشي: "أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتا في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه ابتداء أو شرع لكن نسخ لم يمكن بناء حكم الفرع عليه. ومن فروع هذا الشرط أن لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم، لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل بالقياس، لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حينئذ، وتعدية الحكم فرع على اعتباره".

هذا الشرط مجمع عليه.

(وليس من هذا القبيل) وهو القياس على حكم منسوخ (قياس) صوم (رمضان على صوم عاشوراء في) وجوب (التبييت) تبيت صيامه وإجماعه من الليل (فإن من سلم وجوبه) أي وجوب صوم عاشوراء ورآه فرضا على المسلمين (في ابتداء الإسلام) وأوله (وسلم) حاجة هذا الصوم و(افتقاره إلى) هذا (التبييت) إذ هو المصحح له عنده (لم يبعد أن يستشهد به) ويستدل (على) وجوب هذا التبييت في صوم (رمضان الذي أبدل وجوب عاشوراء به) أي بوجوبه، فكان وجوب رمضان بدلا عنه، وإنما لم يبعد هذا الاستشهاد لأن

(1) الإحكام (٣/ ١٩٤).

الحكم المنسوخ لم يقس عليه (فإن المنسوخ) هو (نفس الوجوب، وليس) عملنا هو أن (نقيس في) إثبات (الوجوب) وجوب صوم رمضان على وجوب صوم عاشوراء و(لكن) نقيس (في مأخذ دلالة) فالإضافة هنا بيانية إذ معنى هذا الكلام هو: في المأخذ الذي هو دلالة (الوجوب) وجوب صوم عاشوراء (على الحاجة) إلى وجوب هذا (التبييت) للصيام (و)لكن (هذا) الاستشهاد (أيضا وإن كان قريبا) على الوجه الذي تقدم ذكره (ف)ـإنه (لا يخلو عن نظر) موجبه هو أن الحكم إذا نسخ نسخ كل ما يتعلق به.

خلاصة القول أن من يرى وجوب صوم عاشوراء ووجوب تبييت النية له قد يستشهد بذلك على وجوب تبييت النية لصوم رمضان.

فإن قيل له: القياس على وجوب صوم وعاشوراء ممتنع لأنه حكم منسوخ، فإنه قد يقول أنا لم أقس على وجوب صوم عاشوراء. وإنما أستشهد به على وجوب هذا التبييت من حيث أنه لما كان واجبا كان قد استلزم وجوب هذا التبييت ومقتضى ذلك أن كل صوم واجب يجب فيه هذا التبييت وصوم عاشوراء شاهد على ذلك ودليل عليه.

نعم هذا ما قد يراه من يرى وجوب صوم عاشوراء وافتقاره إلى النية. وأما من يرى أن صومه غير واجب، ولا مفتقر إلى النية فإنه قد يستشهد به على خلاف ذلك.

قال الزركشي: " واعلم أنه قد مر في باب النسخ عن الحنفية أنه إذا نسخ حكم الأصل يبقى حكم الفرع، لكن حيث كان الأصل معمولا به، ثم رأيت هذا الجمع لشارح اللمع فقال: المذكور في النص فهو فيما إذا وقع نصف الأصل بعد جريان القياس عليه والمذكور في القياس أن نقيس على أصل بعد النسخ في محل النسخ، كما نقيس على وجوب صوم عاشوراء بعد نسخه

وجوب صوم يوم، بخلاف قياس صوم رمضان على عاشوراء في عدم افتقاره إلى النية، فإن من سلم وجوبه ابتداء وسلم عدم افتقاره إلى التبييت لم يبعد أن يستشهد به على رمضان، فإن المنسوخ الوجوب، هو ليس القياس في الوجوب، ولكنه في عدم دلالة الوجوب إلى الافتقار إلى النية. قال ابن دقيق العيد: نعم هنا إشكال في شيء، وهو أن يكون الحكم ثابتا ويلزمه من اللوازم التي لا يلزم ارتفاعها بارتفاع خصوص ذلك الحكم، فهل يجوز القياس على ذلك اللازم أم لا؟ مثاله صحة صوم عاشوراء إذا كان واجبا على تقدير تسليم ذلك بنية نهارية، فإذا نسخ عاشوراء بخصوصه لم يلزم منه نسخه اللازم وهو صحة الصوم الواجب بنية نهارية، فهل يجوز أن يقاس عليه صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهارية؟ فيه نظر".

هذا ما يتعلق بهذا الشرط الرابع.

(المثار الثاني) لهذا الفساد هو (أن) تختل حقيقة الفرع، وبذلك (يكون) هذا المثار (من جهة الفرع و) هذا المثار (له وجوه ثلاثة) يتجلى فيها ويتحقق بها وجوده.

الوجه (الأول) منها هو (أن يثبت في الفرع) حكم هو على (خلاف حكم الأصل) المقيس عليه. هذا من القوادح في العلة، ويعبر عنه بالاعتراض.

قال الآمدي في تعريفه: " أن يقال: حكم الفرع مخالف لحكم الأصل، فلا قياس؛ لأن القياس عبارة عن تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما، ومع اختلاف الحكم، فحكم الأصل لا يكون متعديا إلى الفرع فلا قياس"(١).

---

(١) الإحكام (٤/ ١٠٤).

(و)هذا (مثاله قوله) يعني الفقيه المالكي مثلا لما (بلغ برأس المال في) بيع (السلم أقصى مراتب الأعيان) وهو الحلول (فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون) وهو التأجيل (قياسا لأحد العوضين على الآخر) في البلوغ لأقصى المراتب في حكمهما بجامع كون كل واحد منهما عوضا. هذا هو حال هذا القياس مصورا بهذا المثال، وفيه - كما ترى- إثبات حكم في الفرع مخالف لحكم الأصل؛ لأن حكم الأصل هو الحلول، وحكم الفرع هو التأجيل، وإذا كان هذا هو الحال في هذا الإلحاق والقياس (ف)إن (هذا) القياس قياس (باطل) فاسد (قطعا؛ لأنه) صيغ على (خلاف صور القياس) من حيث ما يفيده من حكم (إذ القياس) موضوع ومشروع (لتعدية الحكم) نفسه ونقله من الأصل إلى الفرع، ومعنى هذه التعدية إثبات مثل الحكم الذي في الأصل في الفرع بجامع، (وليس هذا) الذي في هذا القياس المالكي (تعدية) لحكم الأصل إلى الفرع وإنما هو إنشاء حكم للفرع مخالف للحكم الذي في الأصل، ومضاد له.

وهذا الوجه قد عده المصنف كذلك من المفسدات القطعية للعلة وأطلق في ذلك والمعروف هو أن هذه المسألة خلافية.

قال الآمدي بعدما أورد هذا الاعتراض: "وجوابه ببيان اتحاد الحكم، إما عينا وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة، وقياس صحة البيع على صحة النكاح وأن الاختلاف إنما هو عائد إلى المحل، وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا فيه وإما جنسا كما في قياس وجوب قطع الأيدي باليد الواحدة على وجوب قتل الأنفس بالنفس الواحدة وأن الاختلاف إنما هو في عين الحكم، فكان إما ملائما إن كان الاشتراك في جنس العلة أو مؤثرا إن كان الاشتراك في عينها على ما سبق تحقيقه، وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به. وأما إن كان الحكم مختلفا جنسا ونوعا كما في إلحاق الإثبات بالنفي أو الوجوب بالتحريم وبالعكس، فقد بينا وجه الاختلاف في صحته وأن المختار إبطاله".

نعم قد يقال: إنما عنى من ذلك ما فيه التناقض قال ابن النجار: "وإن اختلف الحكم جنسا ونوعا كقياس وجوب على تحريم، وكقياس نفي على إثبات أي بالعكس. فقياس باطل وذلك لأن الحكم إنما شرع لإفضائه إلى مقصود العبد، واختلافه موجب للمخالفة بينهما في الإفضاء إلى الحكمة".

الوجه (الثاني) وهو (أن تثبت العلة) وتقرر (في الأصل حكما مطلقا) أي غير مقيد بوصف ونحوه (و)هي (لا يمكنه أن تثبت في الفرع) حكما (إلا بزيادة) على الحكم الذي في الأصل (أو) بـ(ـنقصان) عنه هذا هو حال هذا الوجه.

وأما ما بني على صورته من القياس (فهو) قياس(باطل) فاسد (قطعا لأنه ليس على صورة) القياس الفقهي الذي يتميز من حيث الغاية منه بـ(ـتعدية الحكم) من الأصل إلى الفرع على الوجه الذي تقدم بيانه، وإذا كان هذا القياس لا يفيد هذه التعدية والنقل (فـ)ـإنه (لا يكون قياسا) فقهيا، بل هو تصرف باطل فاسد. هذه هي صورة هذا الوجه.

(و)أما (مثاله) فهو (قولهم: شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد) على الركوع الأول الذي في المكتوبة، وإنما شرع فيها الركوع الزائد (لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فـ)ـتميزت بذلك وبناء عليه (تختص بزيادة كصلاة الجمعة فإنها) لكون الجماعة فيها مشروعة (تختص بـ)ـزيادة (الخطبة) على ما هو معهود في هيئة الصلاة من أقوال وأفعال (و)مثلهما في شرعية الجماعة (صلاة العيد فإنها) أيضا (تختص بالتكبيرات) التي يؤتى بها قبل قراءة الفاتحة فيها.

هذا مثال هذا القياس وقد بني على إثبات حكم في الفرع مخالف لحكم الأصل في ذاته لما في كل واحد من زيادة مخصوصة به؛ فالزيادة التي في الكسوف هي الركوع، والتي في الجمعة الخطبة، والتي في صلاة العيد التكبيرات.

(و)بثبوت (هذا) الاختلاف يتقرر أن هذا القياس قياس (فاسد) باطل إذ لا تنطلق عليه حقيقة القياس (فإنه ليس يتمكن من تعدية الحكم) الذي في الأصل إلى الفرع به (على وجهه) الصحيح (وتفصيله) التام، وإذ قد ثبت أنه كذلك (فـ)ـإنه (لا يكون قياسا) فقهيا، وهو الذي كلامنا فيه.

ومثار فساد العلة في هذا الوجه هو أنها قاضية بهذه التعدية الباطلة الفاسدة.

الوجه (الثالث) هو (أن لا يكون الحكم) المراد إثباته للفرع (اسما لغويا) ثابتا للأصل، (فقد بينا أن اللغة لا تثبت) معانيها ولا ألفاظها (قياسا)- تمييز محول عن المجرور- أي لا تثبت بالقياس (وتلك المسألة) وهي منع إثبات اللغة بالقياس مسألة (قطعية عندنا) فنحن جازمون بهذا المنع، (و)هذه المسألة -وإن كنا قضينا فيها بحكم قطعي وهو هذا المنع- (ربما جعلها قوم) من الشافعية وغيرهم (مسألة اجتهادية) فقط.

(و)ما (إثبات اسم الزنى و)إثبات لفظ (السرقة و)إثبات لفظ (الخمر للائط) راجع للفظ الزنا والوجه اللائط والزاني ليقع التقابل بين اللفظين المتفقين في الصياغة (والنباش) راجع للسرقة، والوجه أن يقول: النبش، أو يقول في الأول المقابل لهذا السارق (والنبيذ) راجع للخمر إلا (من هذا القبيل) يعني هذا الضرب من القياس الذي هو القياس في اللغة، وهو قياس يتقوم بكون الحكم المطلوب إثباته في الفرع حكما لغويا بناء على أن التعدية للحكم تحصل بالاشتراك في المعنى اللغوي بوجه من الوجوه.

وأنت إذا تأملت في مفاد هذا الشرط الثالث المعبر عنه هنا بالوجه تلفيه من محترزات الشرط الأول من الأصل (فكان) محل ذكر (هذا) الشرط هو محل ذكر ذلك الشرط المحترز به منه، نعم ذكره (بـ)ـمجرى الكلام في (المثار الأول أليق) وأولى لهذا الذي ذكر.

فقد مضى قوم في مجرى حديثهم على هذا الشرط الأول من المثار الأول على ذكر هذا الوجه الثالث فيما يحترز منه بهذا الشرط.

قال الآمدي: "أن يكون حكما شرعيا: لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيا وإثباتا، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيا بأن كان قضية لغوية أو عقلية، فالحكم المتعدي إلى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا، كيف وإنه إذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه في اللغات".

هذا هو المثار الثاني لهذا الفساد، وهذه هي أوجهه الثلاثة.

المثار (الثالث) هو (أن يرجع الفساد إلى) حال (طريق العلة) ومسلكها.

(و) هذا المثار (هو) كذلك (على أوجه) ثلاثة:

الوجه (الأول) منها هو (أن انتفاء دليل) يدل (على صحة) كون وصف ما هو (العلة) وإنما ادعي له ذلك بلا دليل ولا برهان، فإذا جرى هذا الانتفاء على صفة ادعي كونها علة (فإنه دليل قاطع على) بطلانها و(فسادها) إذ لا بد في إثبات علية وصف ما من الاستدلال على ذلك بدليل يدل على ذلك ويقضي به، ولا تكفي في ذلك دعوى انتفاء ما يُفسد ما ادعي أنه علة؛ لأن ذلك الانتفاء ليس بدليل على صحتها، بل لا بد من إثبات مسلك العلة وما يقضي بثبوتها علة شرعية، (فمن استدل على صحة علته) واحتج عليها (بأنه لا دليل على فسادها) وجعل ذلك هو الدليل عليها (فـ)ـإن (قياسه) المبني على هذه العلة هو قياس (باطل قطعا).

قال المصنف في شفاء الغليل: "ذهب ذاهبون إلى أن إقامة الدليل على علة الأصل غير واجب. إذ قد تحقق صورة القياس بمجرد الجمع؛ والأصل أن كل وصف يذكر في الأصل علة، إلا أن يمنع منه مانع.

وهذا هذيان لا حاصل له: فإن الأصول تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل. ومع الاتفاق على صحة تعليل حكم الأصل، اتفقوا على صحة هذا الانقسام. فيحتمل أن لا يكون الأصل معللا؛ وأن كان معللا: احتمل أن لا يكون معللا بهذا الوصف المذكور. فلابد من دليل يميز هذا الوصف عن سائر الأوصاف الموجود في الأصل، لينبني على الاشتراك فيه الاشتراك في الحكم".

والعلة التي لا برهان على ثبوتها علة فاسدة، فبناء القياس عليها باطل بالضرورة.

(و)هذا ما يقضى به (كذلك) على قياسه (إن استدل) على صحة علته فيه (بمجرد الاطراد) فقط، وهو دوران العلة مع الحكم وجودا لأن هذا قياس باطل وإنما قضي عليه بالبطلان والفساد لفساد ما بني عليه من هذه العلة المستدل على ثبوتها بمسلك الطرد، إذ الطرد لا تثبت به العلة (إن لم ينضم إليه سبر) واختبار لأوصاف محله حتى يتبين أن هذا الوصف المجعول علة هو العلة حقيقة، فإن انضم إليه السبر وانتهى النظر في ذلك إلى إثبات كون هذا الوصف علة صير إلى قبول ذلك واعتباره. هذا هو الصحيح عندنا.

(وربما رأى بعضهم) أي بعض الأصوليين أن (إبطال الطرد) هو أمر (في محل الاجتهاد) فربما رأى بعضهم أنه ليس بحجة، ورأى غيره أنه حجة؛ فمن أداه اجتهاده إلى شيء من ذلك قضى به. وقد تقدم سوق القول الأصولي في مسلك الطرد هذا. وما تقدم في ذلك على وجه الجملة هو:

أن الطرد المحض أو الطرد والعكس ليس حجة في إثبات العلة، وإنما يكون ما ذكر حجة في إثبات العلة إذا انضم إليه مسلك السبر والتقسيم، لكن هذا المسلك في محل الاجتهاد فلا يقضى على وجه مقطوع به بإسقاطه وإلغاء اعتباره.

وقد جرى الزركشي على إيراد الخلاف في البحر المحيط فقال: " وقد اختلفوا في كونه حجة، والقائلون بأن الطرد والعكس ليس بحجة، ففي كون الطرد ليس بحجة من طريق الأولى.

فأما القائلون بحجية ذلك فقد اختلفوا في حجية الطرد، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقا، وذهب بعضهم إلى أنه حجة مطلقا، ومنهم من فصل وقال بحجيته بالتفسير الأول دون الثاني. والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل، لأنه من باب الهذيان"[1].

الوجه (الثاني) هو (أن يستدل على صحة) كون وصف ما هو (العلة) المدعاة (بدليل عقلي ف)ـمن استدل بدليل عقلي ما على كون وصف ما علة شرعية فإن استدلاله هذا (هو باطل قطعا) وجزما، وكذلك ما بني على هذه العلة من قياس فإنه باطل كذلك (فإن) من شرط (كون الشيء علة للحكم) الشرعي أن ينصبه الشارع علامة عليه وبذلك فإن جعل شيء ما علة لحكم شرعي هو (أمر شرعي) على وجه التعيين. إذا فمثار الفساد هنا هو كون العلة غير شرعية، وهذا البطلان جعله المصنف مقطوعا به، والذي تقرر في حق هذا المسلك الذي هو التعليل بالدليل العقلي -الحقيقي- هو الخلف. نعم يجاب عن ذلك بأنه قطعي في رأي المصنف.

ومما قد يمثل به في ذلك ما جنح إليه المعتزلة من تعليل الأحكام بالحسن والقبح العقليين، مما بنوا عليه ما يتعلق بالتكليف ووجوب الثواب للعبد المطيع والعقاب للعاصي.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه الثاني

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٣١٤).

الوجه (الثالث) هو (أن تكون العلة رافعة للنص) الصريح الذي أخذت منه، وملغية له (و)أن تكون (مناقضة) بما تفيده من حكم ومعنى (لحكم منصوص) عليه في ذلك النص المرفوع بها مفاده (ف)إذا ورد (القياس) وهو (على خلاف النص) الذي أخذت منه علته فإنه قياس (باطل قطعا) وجزما (وكذا) القياس الذي يفيد حكما هو (على خلاف) ما أخذت منه علته من (الإجماع) فإنه قياس باطل، إذا هو مبني على تعليل يبين حكم الأصل عن حكم الفرع، ويقضي باختلافهما. هذا هو حال هذا الوجه.

(و)أما مثال هذا التعليل فهو (كذلك ما يخالف العلة المنصوصة كتعليل تحريم) حكم (الخمر بغير الإسكار المثير) أي المهيج (للعداوة والبغضاء) بين الناس والموقع فيهما وذلك كتعليله بلونه أو بسيلانه مما قد تكون عنه إباحته.

(و)هنا يجب التنبيه على أمر وهو أنه (ليس التعليل بالكيل) في إثبات الربا في المكيلات (من هذا الجنس) الرافع للنص المناقض لحكمه (وإن) كان هذا التعليل بالكيل قد (رفع قوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: " لا تبيعوا الطعام بالطعام")، وأحل محله لا تبيعوا المكيل بالمكيل، وإنما لم يكن هذا التعليل من هذا الجنس (لأنه) لم يرفع نصا، فالطعم ليس نصا في التعليل وإنما هو (إيماء إلى التعليل بالطعم و)بذلك (ليس) هذا القول النبوي (بـ)ـقول (صريح لا يقبل التأويل) والمومأ إليه ليس كالمصرح به.

(و)كذلك (ليس من هذا القبيل) المفسد للعلة (التعليل) يعني تعليل المعلل (بعلة غير علة صاحب الشرع) المنصوص عليها (مع) إثبات هذا المعلل و(تقريره العلة المنصوصة فإن النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى) معها في محلها ما دامت إحدى العلتين منصوصة أو مجمعا عليها،

فإذا علل الشارع حكما بوصف ما وظهرت في محل تلك العلة علة أخرى يجوز التعليل بهذه العلة الظاهرة المستنبطة.

ويمكن أن يمثل لهذا بقوله تعالى: "كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم" فإنه قد يعلل هذا الحكم أيضا بعلة أخرى وهي تطييب خاطر غير الأغنياء من المسلمين.

وهذا -وهو جواز التعليل بعلة أخرى قد ظهرت للمجتهد- ما يقال أيضا فيما لو أجمع على علة ثم ظهرت علة أخرى في محلها فإنه يجوز التعليل بهذه العلة الظاهرة، (ولذلك يجوز تعليل الحكم بـ)ـوصف (غير ما) أي الوصف الذي (علل به الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كافة) أي باتفاق منهم حكما ما لكن ذلك مشروط بما (إذا لم ترفع علتهم) بذلك، وإنما تبقى علة ثانية للحكم المعلل بهذه العلة الظاهرة المستنبطة، وإنما قلنا بجواز استنباط علة أخرى محل العلة الثانية بالإجماع (إذ لم يكن فرض) يعني الأمر المفروض في حق (الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) في شأن تعليل الأحكام هو (استنباط جميع العلل) في محل الكلام واستخراجها، وإنما المفروض في حقهم هو استنباط ما يبنون عليه الحكم من علة، فإذا حصل لهم من ذلك ما حصل اغتنوا بذلك.

وقد يمثل لهذا باستنباط علة أخرى من الولاية على مال الصبي؛ فإن هذه العلة قد تكون هي فقد التمييز ومعرفة المصالح من المضار، فإذا استنبطت هذه العلة وسلمت ضمت إلى العلة التي قيل بأن الصحابة بنوا عليها هذه الولاية وهي الصبا.

خلاصة الكلام أن العلة التي رفعت حكم النص الذي استنبطت منه علة فاسدة وأما ما سوى ذلك من العلل إن جاء على وفق ما ذكر من هذه العلل فإنه يقبل.

ومثار الفساد في هذا الوجه أن هذه العلة ليست العلة التي يقع بها تعدية الحكم الذي في الأصل نفسه، بل ترجع عليه هو نفسه بالنقض.

هذا ما تيسر ذكره في هذا المثار الثالث.

(المثار الرابع) هو (وضع القياس) وإجراؤه (في غير موضعه) وهو كل ما لا يصح اعمال القياس فيه كإثبات الأصول، فمن سعى بالقياس في إثبات أصل ما فهو مبطل وذلك (كمن أراد أن يثبت أصل القياس) يعني إثبات كون القياس أصلا فقهيا أو إثبات أصالة القياس بالقياس (أو) أراد أن يثبت (أصل خبر الواحد) يعني كونه أصلا فقهيا (بالقياس؛ فقاس) لتحصيل هذا الأمر (الرواية على الشهادة) وقال لقد جعل الشارع شهادة عدلين حجة في إثبات الحكم، فليقس خبر الواحد عليها بجامع كون كلٍ خبر عدل. فإن هذا القياس قياس باطل.

(و) هذا الذي قيل في هذا القياس هو (كذلك) الذي يقال في (المسائل الأصولية) الجزئية كقياس الأمر على النهي في بعض دلالاته فإنه باطل أيضا (و) هكذا الحكم في المسائل (العقلية) فالأحكام المطلوبة في هذه المسائل كلها (لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية) لأنها مسائل علمية لا تثبت أحكامها إلا بالأدلة القطعية (فاستعمال القياس فيها) يعني في إثباتها هو (وضع له) واستعمال له (في غير موضعه) الذي يجري فيه؛ إذ هو لا يجري إلا في المواضع الظنية التي لم تثبت أحكامها بالأدلة الشرعية أو العقلية الأخرى.

وبهذا تكون العلة التي يتمسك بها في بناء هذا القياس المتعلق بما لا تجري فيه الأقيسة علة باطلة. ومثار هذا البطلان هو وقوعها في قياس جرى في غير موضعه.

(هذه هي المفسدات القطعيات) للعلة وهذه المثارات كما يشهد بذلك واقع حالها مستندات إلى خلل في الأصل أو الفرع، أو في حال العلة، أو في وضع القياس، وبذلك هذا الفساد إنما اعترى العلة من جهة لزومها من الفساد الذي اعترى ما ذكر من الأصل والفرع ووضع القياس، وحال العلة نفسها. ووصف هذه المثارات بأنها قطعية من حيث إفادتها لهذا الفساد إنما هو على وفق رأي المصنف ومذهبه، وقد تقدم بيان ذلك.

نعم من ذلك ما هو قطعي، وكل ذلك قد سبق التنبيه عليه.

هذا ما تيسر ذكره في هذا القسم الأول المعقود لبيان المثارات القطعية لفساد العلة، وهذا القسم كما هو معلوم قد خصص لبيان المفسدات القطعية في ذلك كما يرى ذلك المصنف.

(القسم الثاني في المفسدات الظنية الاجتهادية)

يعني أن هذا الذي يساق من الكلام في هذا (القسم الثاني) موضوع ومرسوم (في) بيان العلل (المفسَدات) بالأدلة (الظنية الاجتهادية) التي قد يقضي مجتهد بفسادها والآخر بصحتها.

هذه هي ترجمة متضمن هذا القسم من العلل المفسدات وهذه العلل المفسدات هي (التي نعني بفسادها أنها) غير فاسدة بوجه قطعي وإنما هي (فاسدة عندنا) وفي رأينا ونظرنا، وعلى ما أداه إليه اجتهادنا (وفي حقنا) وإنما كانت كذلك عندنا وبالإضافة إلينا (إذ لم تغلب على ظننا) صحتها (وهي) قد تكون (صحيحة في حق) غيرنا وهو (من غلبت) صحتها (على ظنه) وترجح عنده أنها علل صحيحة لم يعترها فساد ولا بطلان بمقتضى نظره واجتهاده.

هذا عند من يقول كل مجتهد مصيب ويرى أن هذه العلل صحيحة.

(و)أما (من قال المصيب واحد) فقط وهو يرى أن هذه العلل فاسدة (فـ ـإنه (يقول) في حقها: إن هذه العلل (هي) علل (فاسدة في نفسها) وذاتها (لا بالإضافة) إلى من يعتقدها فاسدة (إلا أني) لا أقطع برأيي هذا بل (أجوز أن أكون أنا المخطئ) في حكمي هذا، وهو حكمي بفسادها وبطلانها على وجه مطلق بحيث لا أرى لتصحيحها وجها، فثبت أن هذا المحل محل اجتهاد.

(وعلى الجملة) القول الذي يقرر ثابتا هنا هو أنه (لا تأثيم) أي لا يقضى بالإثم أو لا يقع الإثم على من عمل بالظن (في محل الاجتهاد) وإعمال النظر الفقهي كهذا المحل، ثم بنى على ذلك الحكم الذي متعلقه العمل. والدليل الظني من خالفه باجتهاده لا إثم عليه.

(و) أما (من خالف الدليل القطعي) الدال على الحكم على وجه القطع والجزم (فهو آثم) عاص، لأن الدليل القطعي لا يعتريه أيّ احتمال يجوز جريان الاجتهاد فيه.

هذا ما يتعلق ببيان حكم هذه العلل من حيث القضاء بصحتها أو ببطلانها وفسادها (و)أما (هذه) العلل (المفسدات) عندنا وعند من وافقنا على ذلك فهي (تسع) علل، وهي أنواع، فكل علة منها نوع.

النوع (الأول) منها (العلة) المستنبطة (المخصوصة) وهي التي قصرت على بعض أفرادها لتخصيص البعض الآخر من أفرادها من عموم حكمها، ومنْع جريان تأثيرها في محل ذلك البعض المخصص، فإن هذه العلة (باطلة عند من لا يرى تخصيص) هذه (العلة) كأصحاب الشافعي، وهي (صحيحة عند من يبقى في ظنه) واعتقاده أنها صحيحة (مع) ذلك وهو حصول (التخصيص) لها، إذ يرى أنها مثل اللفظ العام إذا خصص فإنه حجة في الباقي، وقد تقدم إيراد ما أثمرته الأنظار الأصولية في هذه المسألة مفصلا في مجرى الكلام على العلة التي تخلف حكمها عنها.

النوع (الثاني) هو ما كان (علة مخصصة لعموم القرآن) فيه إضافة المظروف للظرف إذ معنى هذا الكلام هو: مخصصة لعموم لفظ عام ورد في (القرآن) فهذه العلة (هي) علة (صحيحة عندنا) وهو قول الجمهور على اختلاف بينهم في التفاصيل، إذ يجوز تخصيص عموم القرآن بالقياس، لأن القياس خاص لا يحتمل التخصيص، وفيه جمع بينهما فقدم التخصيص، فمن يرى جواز هذا التخصيص فإن هذه العلة صحيحة عنده وهي (فاسدة عند من) منع هذا التخصيص و(رأى تقديم) هذا (العموم) عموم القرآن (على القياس)

وعلى هذا المذهب الحنفية، لأن التخصيص عندهم نسخ، والقرآن لا ينسخ بالقياس، ولو كان جليا.

قال السعد على التلويح: " فإن قيل: فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء؟ قلنا؛ لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا، والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضا ظني، والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد، وقد يقال؛ لأن الأصل الذي يسند إليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من أفراده، فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا، وفيه نظر؛ لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام، والكلام في القياس المتناول له وإلا لم يتصور كونه مخصصا، فعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك، وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس، وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام"[1].

وقال: " لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب، والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس إجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة؛ لأن القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الأكل ناسيا في الصوم، وذلك؛ لأن ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص إنما هو مع شك في أصله، واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد، فإنه لا شك في أصله،

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٨٦).

وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له، وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد؛ لأن القياس مظهر لا مثبت، فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا النوع الثاني من هذه العلل. وقد تقدم ذكر هذه المسألة في باب التخصيص.

النوع (الثالث) هو ما كان (علة عارضتها علة أخرى تقتضي) وتوجب (نقيض حكمها). فإذا حصل هذا في حق علة فإن هذه العلة هي علة (فاسدة) باطلة (عند من يقول المصيب) في الأمور الاجتهادية مجتهد (واحد) فقط. وليست فاسدة بل هي (صحيحة عند من صوب كل مجتهد) وإن كان يراها هو فاسدة أو صحيحة، لأنه قد يقول: لعلي أخطأت، ولعل ما يراه من خالفني في هذا هو الصواب، (و) إنما يقول ذلك إذ يصح أن (هما علامتان لحكمين) ضدين (في حق مجتهدين) كل واحد منهما قد ترجحت عنده إحداهما على الأخرى فيحكم بمقتضاها وموجبها، ويلغي اعتبار الأخرى. (و) كذلك هما علامتان (في حق مجتهد واحد في حالتين) اجتهاديتين مختلفتين، تترجح عنده إحدى العلامتين العلتين في حالة والأخرى في حالة أخرى، فإن المجتهد قد يقضي في مسألة بحكم في حالة معرفية ونظرية معينة لعلة قضت عنده بذلك الحكم ثم إنه يقضي بحكم آخر فيها بعلة أخرى تناقض دلالتها دلالة الأخرى بحالة معرفية ونظرية استجدت له، وهذا ما يقضى به في حال ما إذا كانت كل واحدة من العلتين منفصلة عن الأخرى عنده في مجرى بنائه للحكمين،

---

(١) ن. م. (١/ ٨٣).

فلم تجتمعا عنده في ذلك على وجه التعارض (فإن اجتمعتا) عنده (في حالة واحدة) فحصل من ذلك التعارض المتساوي بينهما من كل وجه فاندفع الترجيح بينهما بذلك (فـ)إننا (قد نقول: إنه) أي هذا الاجتماع (يوجب) لهذا المجتهد (التخيير) بين العلتين، فيعمل بأي منهما بدا له العمل بها، وإن كان ذلك لم يحصل عن ترجيح ظاهر محقق لذلك؛ إذ للمجتهد التخيير في حالة انسداد طريق الترجيح بين دليلين تعارضا على وجه التكافؤ (كما سيأتي) ذكر ذلك وبيانه في مجرى الكلام على الترجيح وما به يحصل. هذا ما يتعلق بهذا النوع الثاني من هذه العلل.

النوع (الرابع) العلة التي لم تثبت بتأثير ولا مناسبة وذلك بـ(ـأن) تكون مما (لا يدل على صحتها (إلا الاطراد) وهو وجودها مع وجود الحكم (والانعكاس) وهو عدمها مع عدم الحكم. فهذا الضرب من العلل فسادها ظني أيضا؛ فقد يرى مجتهد فسادها، ويرى مجتهد آخر صحتها. (وقد يقال) في تعريف هذه العلة: إنها (ما يدل عليه) أي على كونه علة (مجرد الاطراد) يعني الاطراد وحده الذي ليس معه سبر، وإنما اقتصر على تعريفه بهذا لأن هذا الانعكاس وجوده وعدمه هنا سيان، كما تقدم ذكر ذلك، وسواء عرف هذا الضرب من العلل بالاطراد والانعكاس أو بالطرد وحده، (فـ)ـإن حاله من حيث الفساد والصحة لا يختلف فهو ظني على كل حال؛ إذ (هو أيضا في محل الاجتهاد) وموطن النظر الفقهي لما فيه من الصلاحية لكلا الأمرين بحاله وماهيته، والمراد بكلا الأمرين إثبات صحتها وإثبات فسادها.

وقد تقدم الكلام على الاطراد والانعكاس من جهة كونه من مسالك العلة في مجرى الكلام على مسالك العلة الفاسدة.

النوع (الخامس) العلة التي تتجاوز حدود دلالة النص الذي أخذت منه، وذلك بـ(ـأن يتضمن) مدلول الوصف المجعول علة (زيادة على) مدلول (النص) الذي استنبط منه ذلك، وذلك (كما في مسألة زيادة الرقبة الكافرة) على الرقبة المؤمنة بجامع الرق -مثلا- في بيان الرقبة المطلقة في النص الشرعي، أو في القياس على الرقبة المؤمنة حيث وردت في هذا النص.

وطرف من هذا المبحث محله مجرى الكلام على حمل المطلق على المقيد.

النوع (السادس) العلة التي يمضى عليها في (القياس في الكفارات) يعني في القياس عليها (و)القياس على (الحدود) وهذا القياس صحته وجوازه هو محل خلاف (وقد ذكرنا في هذا) الشأن (ما يظن أنه يرفع الخلاف)، وبين الراجح والمرجوح في ذلك. وذلك في مجرى الكلام على حكم جريان القياس في الحدود والكفارات في المسألة الخامسة في الركن الثالث الذي هو الحكم.

النوع (السابع) العلة المستنبطة من خبر الواحد فقد (ذهب قوم) من الأصوليين (إلى أنه لا يجوز انتزاع) واستنباط (العلة من خبر الواحد بل ينبغي) ويجب (أن تؤخذ) وتستخرج (من أصل مقطوع) به وهو الإجماع، أو النص المتواتر.

(وهذا) القول هو قول (فاسد) باطل (ولا يبعد أن يكون فساده) فسادا (مقطوعا به) للإجماع على صحة استنباط العلة من النص الشرعي متواترا كان أو خبر آحاد. والصحابة جارون على العمل بذلك.

النوع (الثامن) هو ما كان (علة تخالف) من حيث مقتضاها ومفادها (مذهب الصحابة) في حكم مسألة ما أو في تعليلها (و)هذه العلة التي تتصف بهذه المخالفة (هي) علة (فاسدة) باطلة (عند من يوجب اتباع الصحابة رضي الله عنهم)

والاقتداء بهم في الأمور الشرعية الاجتهادية، هذا إن كان منع هذه المخالفة للصحابة قد ثبت أنه حكم قطعي.

(و)أما (إن كان المنع من تقليد الصحابي) ليس أمرا مقطوعا به بل (مسألة اجتهادية) فقط (فهذا) وهو تصحيح هذه العلة وإفسادها أمر (مجتهد فيه) فمن أداه اجتهاده إلى شيء من ذلك قضى به وصار إليه (و)حينئذ (لا يبعد أن نقول): إن (بطلان ذلك المذهب) الموجب لاتباع الصحابة أمر (مقطوع به) فلا يلتفت إليه في هذا الشأن.

النوع (التاسع) هو ما كان من العلل مظنونا ثبوته في الفرع، وذلك بـ(ـأن يكون وجود العلة) وثبوتها (في الفرع) أمرا (مظنونا لا) أمرا (مقطوعا به) مجزوما بحصوله (و) هذا الضرب من العلل (قد ذكرنا فيه) يعني في الحكم بفساده (خلافا) بين الأصوليين. وما ذكرناه في ذلك هو "أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع فإن تعدي الحكم فرع تعدي العلة فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم.

وقال قوم: لا يجوز ذلك لأن مشاركته للأصل في العلة لم تعلم وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق. وهذا ضعيف". (والله أعلم) بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(هذه هي) الأسباب التي نرى أنها الأسباب (المفسدات) للعلل، وهذه هي أضرب العلل المفسدات بتلك الأسباب، (و) قد وقعت (وراء هذا) الذي ذكر من هذه المفسدات (اعتراضات) تورد على القياس، ويعبر عنها بالاعتراضات على القياس كما يعبر عنها بالقوادح في العلة.

وهذه الاعتراضات هي (مثل المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير، والكسر، والفرق، والقول بالموجب، والتعدية، والتركيب) ونحوها.

هذه هي بعض من هذه الاعتراضات وسيأتي تعريفها والتمثيل لها بالتفصيل، (و)هذه الاعتراضات ونحوها لم تندرج تحت ما يتعلق بتصويب نظر المجتهدين وتسديده وبذلك فهي ليست من مسائل الأصول؛ إذ (ما) هو من موجبات فساد العلة وهو مما (يتعلق) به (منه تصويب نظر المجتهدين) وتسديده (قد انطوى تحت ما ذكرناه) من تلك المثارات لفساد العلة وما ذكرناه من تلك العلل التي يقضى عليها بالفساد.

(و)أما (ما لم يندرج ولم ينطو تحت ما ذكرناه) من تلك المثارات والعلل (فـ)إن النظر فيه (نظر جدلي يتبع) في بناء الآراء والأحكام (فيه شريعة الجدل) الذي هو صرف الخصم بالكلام عما يقصد إثباته من حكم نفيا كان أو إثباتا لطلب صحة قوله وإبطال قول غيره. هذه الشريعة (التي وضعها الجدليون باصطلاحاتهم) ولهم الخيار في أن يمضوا في ذلك على ما بدا لهم المضي عليه من مسلك فيه، لكن ينبغي أن يطلب بهذه الشريعة إن حكمت ما فيه غناء، وبذلك تكون قد تعلقت بها إن عمل بحكمها فائدة دينية أو علمية (فإن لم تتعلق بها فائدة دينية) كمعرفة حكم شرعي لفعل معين (فـ)إنه (ينبغي) ويجب (أن نشح) أي نبخل (على الأوقات) يعني بالأوقات على (أن نضيعها) بالعمل (بها وبـ)تتبع (تفصيلها) يعني تفصيل ما ورد فيها من أمور جدلية جزئية.

خلاصة القول أن اتباع هذه الطريقة والعمل بها إذا طلب بسلوكها وإتيانها أمر ديني فإنه يصح سلوكها، لأنها في هذا الحال قد يطلب بها حكم أصولي في هذا المقام، وإن خلت من ذلك فالترك لها هو المطلوب.

(و)أما (إن تعلق بها) ما هو (فائدة) معرفية (من ضم) ومنع (نشر الكلام) الذي يجري بين المتناظرين (ورد كلام المتناظرين) وصرفه (إلى) يعني عن (مجرى) وطريق (الخصام) والمشاجرة؛ (كيلا يذهب كل واحد)

من المتناظرين (عرضا وطولا في كلامه) بحيث يكون (منحرفا عن مقصد نظره) ويتجلى ذلك في انقلابه -مثلا- مستدلا وقد كان مقصد نظره ومطلبه الاستدلال وما جرى مجرى ذلك من صور انتشار الكلام والفوضى في القول (فهي) أي هذه الفائدة (ليست فائدة من جنس) الفوائد المطلوبة والمأخوذة من علم (أصول الفقه) وهي الفوائد المتعلقة بأحوال أصول الفقه نفسها وعوارض جزئيات هذه الأصول (بل هي من) جنس الفوائد التي تطلب وتقتنص من (علم الجدل) وتؤخذ منه على وجه العموم والإطلاق، فإذا ثبت أنها من جنس الفوائد الجدلية هذه (ف)ـإنه (ينبغي أن تفرد بالنظر) مستقلة (ولا تمزج بـ)ـمسائل علم (الأصول التي يقصد بها) بيان مسالك الاستنباط والاجتهاد وأدواته و(تذليل) وتعبيد (طرق الاجتهاد للمجتهدين) هذا هو مصب نظر الأصوليين فكان هو المحل الذي يقصر عليه عملهم المعرفي والنظري.

نعم المصنف عدّ هذه الاعتراضات من المادة المعرفية الجدلية، وبذلك لم يكن مدرجا لها في الذي ساقه من الأسباب الموجبة لفساد العلة وإنما ذكر أنها اعتراضات قد تساق في هذا الشأن، ولكنها جدلية.

وقد تبعه على رأيه هذا أناس آخرون وقد نقل هذا الرأي عنه جمع من الأصوليين، وأقروا أنها من المادة الجدلية لكنهم ذكروا أنها من مكملات المادة الأصولية.

قال الزركشي: " وأعرض الغزالي وغيره عن ذكرها في أصول الفقه وزعم أنها كالعلاوة عليه، وأن موضع ذكرها علم الجدل. وذكرها جمهور الأصوليين لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء".

وقال ابن النجار: "ولم يذكر الغزالي في المستصفى شيئا من القوادح، وقال: إن موضع ذكرها علم الجدل. والذاكرون لها يقولون: إنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء".

وقد ذكرها المصنف في المنخول. والذي يظهر هو حسن ذكر هذه الاعتراضات التي يعبر عنها بعضهم بالقوادح من باب التغليب، فلنصر إلى إيرادها عاقدين في تحصيل ذلك وتحقيقه فصلا يضمها مفصلا فيه القول فيها من حيث بيانها، وبيان ما تقرر في كل منها من حكم قائلين:

فصل في الاعتراضات الواردة على القياس

أول ما نصدر به القول في هذا المقام أمور:

الأمر الأول منها: تعريف الاعتراض، وفي هذا الأمر تقرر أنه -الاعتراض- لفظ يشمل كل ما يورده المعترض على كلام المستدل وهو يريد به هدمه وإسقاط حجيته. ووجه تسمية هذا المعنى بالاعتراض هو كونه واقعا في عرض ووجه ما يعارض جريانه واستمرار حكمه.

وقد عرف المراد به هنا اصطلاحا بأنه "عبارة عن معنى لازمه هدم قاعدة المستدل ودليله".

وله تعريفات أخرى منها ما أورده الباجي بقوله: "الاعتراض: الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله، وذلك مثل الطعن في أسانيد الحديث بتضعيف ناقله، أو الطعن في الإجماع ببيان الخلاف، أو الطعن في العلة بالنقض".

هذا هو الأمر الأول.

الأمر الثاني هو: أن هذه الاعتراضات لا ترد كلها على وجه الشمول على كل قياس على وجه الاستغراق إذ في هذه الاعتراضات ما لا يرد على بعض الأقيسة ومن ذلك:

أ- القياس مع عدم النص والإجماع لا يتجه عليه فساد الاعتبار إلا من ظاهري ونحوه ممن ينكر القياس.

ب- اللفظ البين لا يرد عليه الاستفسار وبناء على هذا يمكن تخلف كل واحد من الأسئلة على سبيل البدل عن بعض الأقيسة.

الأمر الثالث: أن عدة هذه الاعتراضات التي اشتهر واعتيد ذكرها والتنصيص عليها هو عشرة. وهي عند ابن الحاجب وجماعة خمسة وعشرون،

وبعضهم قال: إنها اثنا عشر اعتراضا، وقد أكثر الجدليون منها لاعتمادهم إياها، إذ منهم من أنهاها إلى الثلاثين، وغالبها متداخل.

الأمر الرابع: أن كل هذه الاعتراضات مختلف في صحة الاعتراض بها إلا المنع والمطالبة فإن الجمهور على اعتبارهما، والمخالف في ذلك يقضى على قوله بالشذوذ والسقوط.

الأمر الخامس: أن أهل الجدل قالوا: هذه الاعتراضات راجعة إما إلى منع في مقدمة من المقدمات أو معارضة في الحكم فمتى حصل الجواب عنها فقد تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سوى ذلك من الأسئلة باطلا فلا يسمع.

وقال التاج السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب، وقطع به في جمع الجوامع: إنها كلها ترجع إلى المنع؛ لأن الكلام إذا كان مجملا لا يحصل، غرض المستدل بتفسيره. فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف، ومنع لزوم الحكم عنه[1].

الأمر السادس: أن هذه الاعتراضات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقوادح، ومعارضة، وإطلاق القوادح على ذلك كله تجوز، ومقتضى هذا أن الاعتراضات أعم من القوادح والمطالبات؛ إذ تشمل هذين النوعين معا، وأما إطلاق القواد عليها فإنه مجاز وممن سار على هذا التجوز الباجي إذ قال: " القدح في الدليل على ثلاثة أضرب: المطالبة والاعتراض والمعارضة" [2].

هذه جملة من الأمور صدرنا بها القول في مساق إيراد بيان هذه الاعتراضات، أما وقد نجز سوق هذه الأمور وإيرادها فإنه يصار إلى إيراد هذه الاعتراضات فنقول:

---

(١) الكوكب المنير ٤/ ٢٣٠.

(٢) المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي، ص: ٤٠.

الاعتراض الأول:

الاستفسار

وهو استفعال من الفسر، وهو لغة طلب الكشف والإظهار، ومنه التفسير والمراد به هنا اصطلاحا "طلب معنى لفظ المستدل لإجماله أو غرابته. وإنما يسمع ذلك من المعترض إذا كان في اللفظ إجمال أو غرابة، وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة، إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ... ويتسلسل".

قال الآمدي: " وإنما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محامل على السوية، أو غريبا لا يعرفه السامع المخاطب، فعلى السائل بيان كونه مجملا أو غريبا: لأن الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل.

ولهذا قال القاضي أبو بكر: ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه الاستفهام، ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولا وما سواه متأخرا عنه لكونه فرعا على فهم معنى اللفظ".

وقال الزركشي: " إن علته البيان. وهذا حيث لا يكون المعترض متعنتا يقصد تغليط خصمه، فإن كان اكتفى منه بالجواب المجمل. وهذا كما حكي عن اليهود أنهم سألوا عن الروح، وهو لفظ مشترك بين القرآن، وجبريل، وعيسى، وملك يقال له (الروح)، وروح الإنسان. وأضمروا أنه إن قال لهم: الروح ملك قالوا: بل هو روح الإنسان. وإن قال: روح الإنسان قالوا: بل هو ملك أو غير ذلك من مسميات الروح، فعلم الله مكرهم فأجابهم مجملا كسؤالهم بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ وهو يتناول المسميات الخمسة وغيرها. هكذا ذكره صاحب " الإيضاح في خلق الإنسان " وقال: هذا هو السبب في الإجمال، لا أن حقيقتها غير معلومة للبشر، إذ قد دلت قواطع الشرع على تعيينها، فقد يجمل المستدل لفظا احتياطا لنفسه في ميدان النظر، بحيث إن توجه سؤال المعترض على أحد معنيي اللفظ تخلص منه بتعيين كلامه بالمعنى الآخر".

وهذا الاعتراض بعضهم يجعله مقدم هذه الاعتراضات وطليعة لها كطليعة الجيش لأنه المقدم على كل اعتراض وإنما كان مقدما، لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال توجه المنع والمعارضة وهما المراد من الاعتراضات كلها. إلا أنه لا يصار إليه إلا في حال الإجمال في القول ونحوه ولهذا الاعتراض صيغ.

قال الآمدي: " وصيغه متعددة فمنها (الهمزة) كقوله أعندك زيد وهي الأصل في الاستفسار إذ لا ترد لغيره بخلاف غيرها من الأسئلة فإنها قد ترد لغير الاستفهام.

فمن ذلك (هل) وهي تلي الهمزة في الرتبة إذ هي أصل في الاستفهام كقولك هل زيد موجود ولكنها قد ترد نادرا للتأكيد كقوله تعالى ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ﴾ (الإنسان) والمراد به قد أتى

ومن ذلك (ما) فإنها قد ترد بمعنى الاستفهام كقولك ما عندك ولكنها قد ترد للنفي كقولك ما رأيت أحدا وللتعجب كقولك ما أحسن زيدا إلى معان أخر ولذلك كانت متأخرة في الرتبة عن (هل).

ومن ذلك (من) وهي قد ترد بمعنى الاستفهام كقولك من عندك وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وقد ترد بمعنى الخبر كقولك جاءني من أحبه وهي مختصة بمن يعقل دون ما لا يعقل وهي متأخرة في الرتبة عن (ما) لأن (ما) قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ أي ومن بناها. ومن ذلك (أين) وهي سؤال عن المكان، و(متى) عن الزمان، و(كيف) عن الكيفية، و(كم) عن الكمية، و(أي) عن التمييز. والهمزة تقوم مقام الكل في السؤال"[1].

هذه هي صيغ هذا الاعتراض.

---

(١) الإحكام للآمدي (٤/ ٧٣)

وقد اختلف في من يجب عليه البيان إذا وقع سوق هذا الاعتراض هل هو المعترض أو المستدل، فإن قلنا إنه المعترض، فإنه مأمور بأن يبين اشتمال اللفظ على الإجمال، أو الغرابة. وإن قلنا إنه المستدل فإنه مأمور ببيان خلو كلامه من الإجمال والغرابة، وأن مدلول كلامه ظاهر بين معناه.

والآمدي رجح توجه المطالبة بالبيان على المعترض فقال: "وإذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا أو غريبا، فيجب على السائل بيان ذلك لصحة سؤاله.

فإن قيل: لا خفاء بأن ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق، وإنما يتم الظهور أن لو لم يكن اللفظ مجملا، فنفي الإجمال إذا شرط في الدليل، وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض، قلنا: ظهور الدليل وإن كان متوقفا على نفي الإجمال، غير أن الأصل عدم الإجمال. وسؤال الاستفسار يستدعي الإجمال المخالف للأصل، فكان بيانه على المستفهم، ولا تقبل منه دعوى الإجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة بناء على أنه لم يفهم منه شيئا فيما كان ظاهرا مشهورا في ألسنة أهل اللغة والشرع لانتسابه إلى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب، لكن إن بين الإجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب تردده بين احتمالين. كفاه ذلك من غير احتياج إلى بيان التسوية بينهما: لأن الأصل عدم الترجيح ولعدم قدرته على بيان التسوية، وقدرة المستدل على الترجيح".

وعلى هذا مضى ابن النجار فقال: "وعلى المعترض بيان احتماله" أي احتمال اللفظ لمعنيين فأكثر، حتى يكون مجملا، كما لو قال المستدل: المطلقة تعتد بالأقراء، فلفظ "الأقراء" مجمل. فيقول المعترض: ما مرادك بالأقراء؟ فإذا قال: الحيض أو الأطهار، أجاب بحسب ذلك من تسليم أو منع.

"أو" بيان "جهة الغرابة بطريقة" إما من حيث الوضع، كقوله: لا يحل السبد، أي الذئب. وكما لو قال في الكلب الذي لم يعلم: خراش لم يبل، فلا يطلق فريسته كالسبد.

ومعنى "لم يبل": لم يختبر والفريسة: الصيد، من فرس الأسد فريسته إذا دق عنقها، ثم كثر حتى أطلق على كل قتيل فريسا.

والسبد الذئب وهو بكسر السين وسكون الباء الموحدة والخراش: الكلب. وهو بكسر الخاء، وقبل الألف راء بعدها شين معجمة.

وأما بيان جهة الغرابة من حيث الاصطلاح: كما يقال في القياسات الفقهية: لفظ الدور أو التسلسل أو الهيولى، أو المادة أو المبدأ أو الغاية، نحو أن يقال في شهود القتل إذا رجعوا: لا يجب القصاص؛ لأن وجوب القصاص تجرد مبدؤه عن غاية مقصوده، فوجب أن لا يثبت. وكذا ما أشبه ذلك من اصطلاح المتكلمين. إلا أن يعرف من حال خصمه أنه يعرف ذلك، فلا غرابة حينئذ.

و "لا" يلزم المعترض إذا بين كون اللفظ محتملا "بيان تساوي الاحتمالات" لعسره.

"ولو قال" المعترض "الأصل عدم مرجح: صح" يعني أنه قال: الأصل عدم رجحان بعض الاحتمالات عن بعض، كان قوله ذلك صحيحا. ويكون ذلك تبرعا من المعترض".

هذا هو البيان الواجب على المعترض سوقه والإتيان به.

أما ما يكون جوابا من المستدل على هذا الاعتراض فإنه يحصل بمنع حصول الإجمال في كلامه وبيان ظهوره في معناه ثم يفسر ذلك مبينا له.

قال الآمدي: " وطريق المستدل في جواب دفع الإجمال بجهة الغرابة التفسير إن عجز عن إبطال غرابته.

وفي جواب دفع الإجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ إن أمكن أو بيان الظهور في أحد الاحتمالين، وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن أهل الوضع أو الشرع أو ببيان أنه مشهور فيه، والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالبا.

وطريق إجمالي، وهو أن يقول: الإجمال على خلاف الأصل لإخلاله بالتفاهم، فيجب اعتقاد ظهوره في أحد الاحتمالين نفيا للإجمال عن الكلام، وهو وإن لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الأصل أيضا، غير أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز كما سبق تقريره.

وإن تعذر عليه بيان ذلك فقد يقدر على دفع الإجمال أيضا بدعوى كون اللفظ متواطئا فيهما لموافقته لنفي الإجمال والتجوز أو أن يفسر لفظه بما أراد منهما".

وقال ابن النجار: "وجوابه" أي جواب المستدل عن الاستفسار، إما "بمنع احتماله" أي بمنع إجماله "أو" بـ"بيان ظهوره" أي ظهور اللفظ "في مقصوده" أي فيما قصده المستدل، بأن يقول: هذا ظاهر في مقصودي، ويبين ذلك:

"إما بنقل من اللغة" كما لو اعترض عليه في قوله: الوضوء قربة، فتجب له النية، فيقول المعترض: الوضوء يطلق على النظافة، وعلى الأفعال المخصوصة. فما الذي تريد بالذي تجب له النية؟ فيقول: حقيقته الشرعية، وهي الأفعال المخصوصة.

"أو عرف" يعني أو يبين كون لفظه ظاهرا في مقصوده بالعرف، كإطلاق الدابة على ذوات الأربع.

"أو" يبين كون اللفظ ظاهرا في مقصوده بما معه من "قرينة" نحو قوله: قرء تحرم فيه الصلاة، فيحرم فيه الصوم، فإن قرينة تحريم الصلاة فيه تدل على أن المراد به الحيض، وكذا لو كان اللفظ غريبا ودلت قرينة معه على المراد،

مثل قوله: طلة زوجت نفسها فلا يصح. فالطلة: المرأة، بقرينة قوله: زوجت نفسها، لا صفة الخمر.

"أو" بـ"تفسيره" يعني: أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا: تفسير المستدل للفظه "إن تعذر" عليه "إبطال غرابته" بأن يقول: مرادي المعنى الفلاني لكن لا بد أن يفسره بما يحتمله اللفظ وإن بعد، كما يقول: يخرج في الفطرة البر، ويفسره بالقطعة من الأقط.

قال ابن الحاجب وابن مفلح وتابعهما صاحب التحرير "ولو قال" أي المستدل "يلزم ظهوره" أي ظهور اللفظ في أحد المعنيين "دفعا للإجمال، وفيما قصدته لعدم ظهوره في الآخر" أي في المعنى الآخر الذي لم أقصده "اتفاقا" أي باتفاق مني ومنك، فيكون ظاهرا في مرادي "كفى" ذلك بناء على أن المجاز أولى.

ولا يعتد بتفسير المستدل بشيء لا تحتمله اللغة؛ لأن ذلك لعب. لكن هذا كله إذا لم يكن اللفظ الذي يطلب المعترض تفسيره ظاهرا في معناه. فإن كان ظاهرا: فالحزم تبكيت المعترض بأن يقال له: امض فتعلم ثم ارجع فتكلم".

هذا بيان هذا الاعتراض وصيغ له ومن يتوجه عليه وجوب البيان عند إيراد هذا الاعتراض، وكيف يحصل جواب المستدل عنه، وفي آخر القول هنا يجب التنبيه على أن بعض الأصوليين لا يرى أن الاستفسار هذا من أفراد الاعتراض.

قال الزركشي: " واعلم أن في عد هذا من الاعتراضات نظرا، لأنه طليعة جيشها وليس من أقسامها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل، بل هو يعرف المراد ويبين له ليتوجه عليه السؤال، فإذا هو طليعة السؤال، فليس بسؤال. بل حكى الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا، لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المنازع".

هذا متعلق البيان والبحث في هذا الاعتراض الأول.

الاعتراض الثاني:

فساد الاعتبار

وعرف بأنه: بيان أن القياس الذي أتى به المستدل لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لا لفساد في وضع هذا القياس، بل لمخالفته النص والإجماع، أو كان إحدى مقدمتيه كذلك، أو كان الحكم مما لا يثبت بالقياس كإلحاق التصرية بغيرها من العيوب في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع، أو كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب.

هذه صورة هذا الاعتراض. وقد مثل له بما سبق ذكره من التصرية كما مثل له أيضا بقياس الكافر على المسلم في صحة الطهارة مع مخالفته لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) وكذلك قياس الحيوان على المبيع المختلط في منع السلم فيه مع مخالفته لما ورد من أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد رخص في السلم. ومثل ذلك قياس المرأة الميتة على الأجنبية في تحريم غسل زوجها لها لحرمة النظر إليها مع مخالفة ذلك للإجماع الذي تقرر في أن الزوج يغسل زوجته إذا ماتت.

وإنما سمي هذا النوع من القوادح بهذا الاسم لأن اعتبار القياس مع النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد مع وجود النص.

لكن إنما ينقدح هذا اعتراضا على وجه الإطلاق ويسلم هذا الرأي إذا كان يرى تقديم خبر الواحد على القياس وهو ما عليه الجمهور. وعلى خلاف ذلك طائفة من الحنفية وبعض المالكية.

هذه هي صورة هذا الاعتراض.

وأما ما يجاب به عنه إذا سيق فهو بيان عدم ثبوت النص المدعى أن هذا القياس يخالفه، أو بيان أن معناه لم يخالف أو بيان نقض هذا الاعتراض بما ينقض به.

قال الآمدي: " وجوابه إما بالطعن في سند النص إن أمكن أو بمنع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليسلم له القياس، أو أن يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له"[1].

وقال ابن النجار: مثل هذا.

هذا ما تيسر ذكره في شأن هذا الاعتراض الثاني.

(١) الإحكام، ٤/ ١٨٦.

الاعتراض الثالث:

فساد الوضع

وهو أن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه. وذلك كالجمع بين أمرين فرق الشرع بينهما كاعتبار ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف، أو اعتبار ما بني على التخفيف بما بني على التغليظ، أو اعتبار ما بني على النفي بما بني على الإثبات وعكسه، أو أن يكون ما جعله القائس علة للحكم مشعرا بنقيض الحكم المرتب على تلك العلة.

هذه هي متجليات هذا الاعتراض التي تكون عليها صورته.

وقد ذكر الشيخ الشيرازي -وهو ممن يجعل فساد الوضع وفساد الاعتبار شيئا واحدا وسيأتي الكلام على هذا الأمر- أن هذا الاعتراض يعرف من طريقين، ثم ذكر -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- أمثلة ذلك قائلا: " أحدهما: من جهة الشرع والرسول، والثاني من جهة الأصول.

فأما من جهة الرسول فهو مثل أن يرد الشرع بالتفرقة بين أمرين فيجمع بينهما فيدل ذلك على فساد اعتباره مثل أن يستدل الحنفي في أن اعتبار الطلاق بالنساء فيقول: ذو عدد يختلف بالرق والحرية يؤثر في البينونة فوجب أن يختلف برق المرأة وحريتها كالعدة. فيقول له الشافعي: هذا اعتبار فاسد ووضع باطل وذلك أن صاحب الشرع فرق بينهما فجعل اعتبار العدد بالنساء واعتبار الطلاق بالرجال، فيقال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فمن جمع بينهما فقد خالف صاحب الشرع وهذا من أدل الدليل على فساده لأنه إذا دلت الأصول على التفرقة بينهما لا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر فلألا يجوز -وقد دل عليه صريح قول الرسول ﷺ- أولى؛ لأنه إذا دلت الأصول على فساده يعلم أنه مخالف لمقتضى قوله بالإسقاط، فإن دل عليه نص قوله كان أولى بذلك.

والثاني من جهة الأصول وذلك مثل أن يعتبر ما بني على التخفيف بما بني على التغليظ في إيجاب التغليظ مثل أن يعتبر السهو بالعمد. فيقول الحنفي في الكلام ساهيا: إنه يبطل الصلاة قياسا على ما لو تكلم عامدا ويقيس الجماع ساهيا في الحاج على الجماع عامدا في إيجاب الكفارة وإفساد الحج. فيقال له: هذا اعتبار فاسد لأنك اعتبرت ما بني على التخفيف بما بني على التغليظ في ايجاب التغليظ وذلك فاسد، ومن ذلك أيضا اعتبارنا كفارة الظهار بكفارة القتل في اعتبار الأيمان فيقول الحنفي: هذا اعتبار فاسد لأنك تعتبر الظهار بالقتل، والقتل مبني على التغليظ والظهار قول منكر وزور أمره خفيف فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر. ومن ذلك أيضا أن يعتبر ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف في إيجاب التخفيف وذلك مثل اعتبار العمد بالسهو والضمان بالحد فيستدل بذلك على فساد الاعتبار"[1].

ثم قال: "ومن ذلك أن تعتبر ما بني على التأكيد في الإسقاط بما بني على التخفيف كاعتبار الرق بالعتق والضمان بالحد والكفارة بالقضاء لأن العتق بني على التأكيد في الإسقاط لأنه إذا وقع لزم والحد بخلافه؛ وكذلك الضمان بني على التأكيد في الإثبات بخلاف الحدود؛ وكذلك الكفارة بنيت على التأكيد في الإسقاط فالقضاء بخلافه. فاعتبر أحدها بالآخر فاسد.

ومن ذلك أن نعتبر ما بني على الضعف بما بني على التأكيد في الإيجاب كاعتبار الرق بالحرية والحد بالضمان والقضاء بالكفارة. فإن اعتبار أحدهما بالآخر من طريق أولى جائز كالقسم الذي قبله؛ واعتبار الرق بالحرية هو إذا ثبتت حرية حامل بولد مسلم تسترق المرأة دون الحمل؛ وعند أبي حنيفة يسري الرق إلى الحمل قياسا على العتق إذا اعتقها وهي حامل. ومن ذلك

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٢٨ إلى ٩٣٠.

واعتبار الحرب العبد والعبد بالحر والمسلم بالكافر والصغير بالبالغ والرجل بالمرأة؛ جميع ذلك على فساد اعتباره لأنه اعتبر شيئا بشيء وموضعهما في الشرع على الاختلاف؛ والقياس رد الشيء إلى مثله وشبيهه فإذا يعرف الحكم مما جعل مخالفا له فقد أخطأ الطريق.

ونظيره من العقليات أن يسأل العامي عن المسائل الفقهية فيقال له: أخطأ الطريق. لأن معرفة المسائل الفقهية طريقها السؤال من أهل المعرفة بذلك وهم الفقهاء. ومن أصحابنا من قال: (إن ذلك لا يدل على الفساد إذا دلت الأدلة على صحتها). يعني على صحة العلة. وهذا غير صحيح لأن ما ذكرناه قدح في العلة بوجود الدلالة مع قيام هذا السؤال لا يوجب الصحة. فالظاهر أنه فاسد؛ فإن قام الدليل على صحتها حينئذ يحكم بصحتها. وما ذكره من الدلالة كالتعديل والجرح إذا اجتمعا يقدم على التعديل، كما قلنا في الشهادة.

والدليل على أنه جرح أنه يمنع صحة العلة قبل الدلالة على صحتها؛ وما يمنع الصحة قبل الدلالة يمنع بعدها وإن كان هناك ما يوجب الصحة. كما قلنا في الشهادة؛ فإن التزكية توجب قبول الشهادة ثم القدح يوجب إسقاط ذلك. فعلى هذا أيهما دل على صحة هذه العلة فقد بين أنه وجد بعض شروط الصحة وبعض شروط الصحة لا يدل على الصحة، كما أن أحد الشاهدين لا يثبت الحكم حتى ينضم إليه شاهد آخر؛ كذلك نقول لهذا القياس: (ما ذكرت من الدلالة صحيح غير أنك أخللت بشرط حيث تركت اعتبار الأشباه وتعرفت الحكم من غير طريقه".

هذه جملة من أمثلة هذا الاعتراض.

والأصوليون على خلف في التسوية بين الفسادين: فساد الوضع وفساد الاعتبار وفي التفرقة بينهما.

قال الشيخ الشيرازي: " وفساد الاعتبار وفساد الوضع شيء واحد؛ غير أن الفقهاء يسمون ما قدمناه فساد الاعتبار ولا يسمونه فساد الوضع إلا إذا علق على العلة ضد المقتضى، وهذا عرف لهم، وإلا فيجوز أن يسمى الجميع فساد الاعتبار وفساد الوضع".

وقال الآمدي: " فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع: لأن القياس قد يكون صحيح الوضع وإن كان اعتباره فاسدا بالنظر إلى أمر خارج، كما سبق تقريره.

ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع: لأن النظر في الأعم يجب أن يتقدم على النظر في الأخص لكون الأخص مشتملا على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة".

وقال الزركشي: "وكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، ولا ينعكس. ومنهم من جعلهما واحدا، وهي طريقة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي. وقال ابن برهان: هما سيان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا: فساد الوضع هو أن يعلق على العلة ضد ما يقتضيه. وفساد الاعتبار هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه. (انتهى) . وقيل: فساد الوضع هو إظهار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم بالإجماع مع اتحاد الجهة. ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزلها منزلة تعدد الأوصاف، وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل، إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى القدح في المناسبة. وربما عبر عنه القاضي بتعليق ضد المقتضي. وقال إلكيا: هو تقدم العلة على ما يجب تأخرها عنه، كالجمع في محل فرق الشرع، أو على العكس.

كما يقال للحنفية: جمعتم في محل فرق الشرع، إذ قستم النفقة على السكنى في وجوبها للمبتوتة مع قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] مطلقا،

وقوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ففرق وجمعتم".

وكل من قالوا بالمغايرة بين الفسادين قالوا إن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، فهو مقدم عليه.

قال ابن النجار: " قال الجدليون في ترتيب الأسئلة: إن فساد الاعتبار مقدم على فساد الوضع؛ لأن فساد الاعتبار نظر في فساد القياس من حيث الجملة، وفساد الوضع أخص لأنه يستلزم عدم اعتبار القياس؛ لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه".

والمغايرة بين الفسادين لم يكن مما عليه المتقدمون.

قال الزركشي: " ما ذكرناه من تغاير فساد الوضع وفساد الاعتبار، وأن الأول بيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم، والثاني استعمال القياس على مناقضة النص أو الإجماع فهو أعم وهو اصطلاح المتأخرين. وأما المتقدمون فعندهم أنهما مترادفان. ذكره ابن المنير".

ثم إنه قد بحث في كون هذين الفسادين قد استقلا بكينونتهما عن غيرهما من الاعتراضات الأخرى.

قال الزركشي ناقلا عن ابن المنير: " وعندي أنهما ليس باعتراضين زائدين، فإن المناسبة للنقيض إن كان المعترض رد الاستشهاد إلى أصل المستدل فهو (قلب)، وإن رده لأصل آخر فإن كانت جهتا المناسبة للنقيض مختلفين فهو (معارضة)، وإن اتحدت الجهة فهو (قدح في المناسبة). وإن لم يرد المعترض إلى أصل والجهة مختلفة فهو (معارضة لمعاني الأصول بالمرسلات) فلا تسمع. وأما فساد الاعتبار فحاصله (معارضة). فإن كان التوقيف أقوى أو تساويا تمت المعارضة، أو أضعف قدم، على طريقة الإمام".

وأما الآمدي فقد قال في شأن فساد الوضع: " وإذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع، فلقائل أن يقول: اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه، إما أن يدعي أنه يراد به اقتضاؤه له أنه مناسب نقيض الحكم على ما هو إشعار اللفظ، وإما اعتبار الوصف في نقيض الحكم في صوره كما قاله بعض المتأخرين.

فإن كان الأول فإما أن يدعي أنه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل، أو من جهة أخرى. فإن كان ذلك من الجهة التي تمسك بها المستدل: فيلزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة أن الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة، ولكن يرجع حاصله إلى القدح في المناسبة وعدم التأثير لا أنه سؤال آخر.

وإن كان ذلك من جهة أخرى، فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها ويرجع حاصله إلى سؤال الاشتراك في الدلالة وهو حقيقة المعارضة: لأنه سؤال آخر، وإن أريد باقتضائه لنقيض الحكم اعتباره في نقيض الحكم.

فلا يخلو إما أن يكون معتبرا في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل أو من جهة أخرى، فإن كان من جهة أخرى فلا يقدح في اعتباره في حكم المستدل من جهته فإنه جاز أن يعتبر الوصف الواحد في حكمين متقابلين يكون من جهتين كالصلاة في الدار المغصوبة، وإن كان معتبرا في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل فإنه وإن منع من اعتباره في حكم المستدل ضرورة امتناع اعتباره من جهة واحدة في حكمين متقابلين، غير أن حاصله يرجع إلى سؤال القلب كما يأتي تحقيقه، وسواء كان اعتباره في نقيض الحكم متفقا عليه أو ثابتا بالدليل لا أنه سؤال آخر، وقد يشبه بسؤال النقض من وجه

آخر من حيث أنا وجدنا العلة في صورة مع انتفاء الحكم لكن مع مزيد وهو كون العلة في صورة النقيض هو علة النقيض، وجوابه من وجهين الأول مع اقتضاء الوصف لنقيض الحكم والقدح فيما أبداه المعترض، الثاني أن نسلم ذلك ونبين أنه يقتضي الحكم الذي قصده من جهة أخرى. ثم لا يخلو: إما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صوره، أو غير معتبرة، فإن لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافيا في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة، ومناسبة المعترض غير معتبرة، وإن كانت مناسبة المعترض معتبرة فإن أورد المعترض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الأول إلى سؤال المعارضة، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار، وإن لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصرا على السؤال الأول فلا يحتاج المستدل إلى الترجيح لكونه خاصا بالمعارضة، وهذا من مستحسنات صناعة الجدل"[1].

هذه هي صورة هذا الاعتراض وأمثلته ومباحث تتعلق به.

وبعد إنجاز هذا نختم بذكر ما يكون الجواب عن هذا الاعتراض، والذي تقرر في ذلك أن كل فرد من أفراده له جواب يختص به، ولكن قد يجاب عن ذلك على وجه الجملة فيقال: "وجوابه إما بالطعن في سند النص إن أمكن أو بمنع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليسلم له القياس، أو أن يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له"[2].

وكما يتأتى الجواب بذلك جمليا قد يكون أيضا بإثبات التأثير لذلك الوصف المعلل به.

---

(١) الإحكام، ٤/ ٩٨.

(٢) الإحكام للآمدي (٤/ ٧٢).

الاعتراض الرابع:

منع حكم الأصل

والمراد به منع المعترض حكم أصل المستدل. " وهذا المنع إنما يكون فيما إذا قاس المستدل على مسألة خلافية فإنه لو قاس على مسألة إجماعية لم يمكن المعترض منع حكم الأصل، لكونه على خلاف الإجماع ثم ليس كل خلافية يتوجه عليها هذا السؤال، بل يختص بكل موضع لا يخرج المعترض بالمنع فيه عن مذهب إمامه، لأن طريقة الجدليين أن كل واحد من المتناظرين لا بد أن ينتمي إلى مذهب معين حذرا من الانتشار. وفي " المحصول ": إن كان انتفاؤه مذهبا للمعلل والمعترض كان متوجها، وكذا إن كان مذهب المعلل وحده. وإن كان مذهبا للمعترض وحده لم يقبل "[1].

وهذا الاعتراض متأخر عما ذكر قبله لأنه متعلق بتفاصيل القياس.

قال الآمدي: " ولما كان منع حكم الأصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متأخرا عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل".

هذا هو تعريف هذا الاعتراض وموجب تأخره عما قبله ذكرا ووضعا.

وأما مثاله فهو كقول شافعي: " الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجاسة كالدهن، فيقول حنفي: لا أسلم الحكم في الأصل فإن الدهن عندي يزيل النجاسة".

وقد اختلف الفقهاء في حصول انقطاع المستدل بتوجيه منع حكم الأصل عليه على مذاهب:

أحدها: أنه يحصل انقطاعه به؛ لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل، فإذا منع حكم الأصل فإما أن يشرع في الدلالة عليه أو لا يشرع.

(١) البحر المحيط، ٥/ ٣٢٩.

فإن لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده وهو انقطاع، وإن شرع في الدلالة عليه فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه أولا وعدل عما أنشأه من الدليل على حكم الفرع إلى الدلالة على حكم الأصل، ولا معنى للانقطاع سوى هذا[1].

ثانيها: أنه لا ينقطع المستدل بذلك. وعلى هذا المذهب إمام الحرمين والكيا الطبري. وقال ابن برهان: إنه المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدي وابن الحاجب.

وقد بين الآمدي صورة ذلك بقوله: " والمختار أنه لا يعد منقطعا إذا دل على موقع المنع، لما قررناه فيما تقدم، وقد بينا شرط الدلالة على حكم الأصل في أركان القياس.

وقد قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: لا يفتقر إلى الدلالة على محل المنع بل له أن يقول: إنما قست على أصلي، ولا وجه لذلك فإنه إن قصد إثبات الحكم على أصل نفسه فالخصم غير منازع له في ثبوت حكم الفرع على أصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك.

وإن قصد إثبات الحكم في الفرع بالنسبة إلى الخصم بحيث يوجب الانقياد إليه: فذلك متعذر مع منع حكم الأصل وعدم ثبوته بالدلالة.

وإنما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الأصل إذا كان اللفظ الدال على حكم الأصل عاما، وهو منقسم إلى ممنوع وغير ممنوع كالدهن: فإنه وإن منع الحكم في الطاهر منه، فهو غير ممنوع في الدهن النجس.

(١) الإحكام للآمدي، ٤/ ٩٩.

وعند ذلك فله أن يقول: إنما قست على الدهن النجس دون الطاهر، وإن كان قياسي عليهما فغايته القياس على أصلين وقد بطل التمسك بأحدهما، فيبقى التمسك بالآخر[1].

وقد استدل لهذا المذهب بأن المستدل إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود لا أنه تارك لما شرع فيه أولا ولا منع من ذلك، فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في الأصل وكونها علة فيه، وعلى وجودها في الفرع يتوقف على ثبوت حكم الأصل، وكل ذلك من أركان القياس، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل ومنع كونها علة فيه، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع، فكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه[2].

ثالثها: أنه ينقطع إن كان المنع جليا ظاهرا وأما إن كان خفيا بحيث يخفى على أكثر الفقهاء فإنه لا ينقطع، لأنه معذور بسبب هذا الخفاء وهذا المذهب هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق ونقل ابن برهان عنه في المنع الظاهر أن يتقدم منه في صدر الاستدلال إيراد هذا الشرط وهو أن يقول المعترض للمستدل -كما هو نص ابن النجار- والمستدل للمعترض -كما هو ظاهر كلام الزركشي-: إن سلمت ما أعتقده في شأن الحكم وإلا نقلت الكلام إليه مدللا عليه وهذا مذهب الكيا.

رابعها: أنه لا يقضى في ذلك بما يفيده عرف أهل البلد الذي فيه المناظرة وما اصطلحوا عليه في ذلك، فإن الجدل مراسيم، وهذا المذهب هو مختار المصنف -الغزالي- في المنخول، هكذا صرح به في المنخول، لكن ونص

(١) ن. م. (٤/ ٧٦). (٢) ن. م. ٤/ ١٠٠.

كلامه في المنخول: " النوع الأول في المنع وذلك إذا توجه على وصف التعليل لزم المعلل إثباتها ويتوجه على الأصل من أربعة أوجه:

أن يمنع كونه معللا أو يمنع كون ما ذكره علة بعد ما سلم أصل التعليل أو يمنع وجود ما نصبه علة أو يمنع الحكم ويكفي للمعلل بيان معنى مخيل للحكم في الأصل فيندفع به جميعها ويثبت كونه معللا بهذه العلة وعليه يترتب الحكم إذا ثبت إخالته وله النقل إلى الأصل إذا منع أو افتتاح الكلام فيه ابتداء إذا توقع المنع وليس له نصب الدليل على نقض يورده إذا منع والفرق أن ذلك خروج من المسألة إذ قد يورد مسألة من النكاح نقضا على مسألة في الكتابة وإما إثبات الأصل إذا منع انتهاض الإثبات في الفرع تحقيقا.

وليس للسائل أن يدل على المنع بخلاف المسئول للأمر الجدلي وهو أن المسئول لم يتطوق أن يعترض عليه فإن دل فلا يصغى إليه لأنه لم يسأله وقال الأستاذ المنع ليس باعتراض لأن إثباته ممكن للمسئول وقال القاضي هو اعتراض ولولا رسم الجدال لحكم بانقطاعه فإنه إذا قاس على أصل ممنوع فكأنه ما دل بعد في المسألة ولكن الرجوع إلى الرسم ولولاه لساغ للسائل ابتداء إبطال فتوى المستدل ولكن لا بد من اتباع الرسم لينضبط الكلام ويتميز السائل عن المسئول"[1].

ثم إذا قلنا: لا ينقطع، فهل يلزم إقامة الدليل على حكم الأصل؟ قال الشيخ أبو إسحاق: لا، فإنه يقول: إنما قست على أصلي وهو بعيد، لأنه إن قصد إثباته لنفسه فلا وجه للمناظرة، وإن قصد إثباته على خصمه فلا يستقيم منع منعه على حكم الأصل. ووهم ابن الحاجب فحكى عن الشيخ أبي إسحاق أنه لا يسمع ولا يفتقر إلى دلالة على محل المنع. والموجود

(١) المنخول (ص: ٥٠٥).

في الملخص " وغيره للشيخ سماع المنع. ثم إذا قلنا: يلزمه الدليل، فإن استدل بنص أو إجماع فذاك، أو بقياس فإن كان بعين الجامع الأول، فقيل: لا يصير منقطعا، لأنه طول من غير فائدة. والصحيح خلافه، لأنه قد يكون قصده إظهار فقه المسائل والتدريب فيها وتكثير الأصول الدالة على اعتبار الوصف.

وإن كان بغيره فقال البروي: يصير منقطعا، لأنه إن حققه في الفرع فقد انتقل إلى علة أخرى، وإن لم يحققه فقد اعترف بالفرق بين الأصل والفرع. وذهب أبو الوليد الباجي وجماعة إلى أنه لا ينقطع، لأن أكثر ما فيه أنه اعترف بأن الأصل الأول قد اجتمع فيه علتان، ولا امتناع فيه. نعم، يلزمه إثبات كل واحدة من العلتين: فإن أثبت ذلك تم له مقصوده، وإن عجز انقطع حينئذ. ثم إذا قلنا: لا يعد منقطعا وله أن يقيم الدليل، فإذا أقامه فاختلفوا في انقطاع المعترض، فقيل: ينقطع حتى يسوغ له بعد ذلك الكلام لأنه يبين فساد المنع، وحسما لباب التطويل. والمذهب الصحيح ما قاله ابن برهان وغيره: إنه لا ينقطع.

هذه هي المذاهب المعتبرة في هذه المسألة

أما الجواب عن هذا الاعتراض على وجه الجملة فيه فإنه يتحقق بإثبات حصول ذلك الحكم في الأصل بالاستدلال عليه بما يثبته من دليل. هذا إذا كان مذهب المستدل يختلف عن مذهب المعترض حقيقة سواء كان المعترض على علم بذلك أو لا وأما إن كان معلوما أنه لا يختلف عنه فإن الجواب عن الاعتراض الذي يرد في هذه الصورة له طرق ثلاثة.

أحدها: أن يفسر المستدل كلامه بما يكون مسلما عند الخصم، كاستدلال الحنفي في الإجارة تنفسخ بالموت، لأنه عقد معاوضة، فوجب أن يبطل: وأصله عقد النكاح فيقول الشافعي: الحكم في الأصل ممنوع، فإن عندي النكاح لا

يبطل بالموت بل ينتهي. وليس كل ما ينتهي يبطل، بدليل عقد الإجارة إذا انقضت مدته ينتهي ولا يبطل، فإن قال المستدل: عنيت بقولي: فوجب أن يبطل، أي يرتفع ولا يبقى قبل.

الثاني: أن يبين موضعا متفقا عليه، كاستدلالنا في فرضية الترتيب في الوضوء: عبادة مشتملة على أفعال متغايرة فوجب أن يجب فيها الترتيب، كالصلاة. فيقول الحنفي: الحكم في الأصل ممنوع، فإن الترتيب عندي في الصلاة لا يجب، بدليل أنه إذا ترك أربع سجدات في أربع ركعات يأتي بها دفعة واحدة بلا ترتيب. فطريقه أن يقول: أبين موضعا متفقا عليه من الصلاة يجب فيه الترتيب فأقيس عليه فأقول: أجمعنا أنه لو قدم السجود على الركوع لم يجز فأقيس عليه..

الثالث: أن ينقل الكلام إليه، كاستدلالنا في التعفير من ولوغ الخنزير بأن هذا حيوان نجس العين، فيجب غسل الإناء من ولوغه، قياسا على الكلب. فيقول الحنفي: الحكم في الأصل ممنوع، فإن عندي لا يجب التسبيع في غسل الكلب وجوابه أن ينتقل الكلام إليه ويبين أن هذا الحكم في الأصل منصوص عليه[1].

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ٣٣٠.

الاعتراض الخامس:

التقسيم

وهو في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين على السواء أحدهما ممنوع هو الذي يحصل به ثبوت الاعتراض والآخر مسلم. وهذا الاعتراض إنما يتوجه على اللفظ إذا تردد بين معنيين، أو كان دالا عليهما بالسوية.

قال الآمدي: "غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه إما أنه لا بد من ترديده بين احتمالين لأنه لو لم يكن محتملا لأمرين لم يكن للترديد والتقسيم معنى، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه.

وإما أنه لا بد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية لأنه لو كان ظاهرا في أحدهما لم يكن للتقسيم أيضا وجه، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه، كان ممنوعا أو مسلما".

هذه هي صورة هذا الاعتراض وما اشترط فيه.

الاعتراض السادس:

منع وجود العلة في الأصل

وصورة هذا الاعتراض هو أن يقول المعترض: إن هذا الوصف الذي ادعيت أيها المستدل أنه العلة التي بنيت عليها قياسك لا وجود لها في الأصل الذي بنى عليه هذا القياس.

وهذا الاعتراض -من حيث وضعه بين هذه الاعتراضات- هو متأخر على وجه الوجوب عن الكلام في حكم الأصل، وإنما وجب تأخيره عن النظر في الحكم الأصل وعن التقسيم لما في هذا الاعتراض من التفرع عن هذا الذي قبله، فيكون السؤال عنه بعد ذلك الأصل الذي هو فرع عنه.

هذا بيان حال هذا الاعتراض وأما التمثيل له والجواب عنه فقد قال الآمدي في شأنهما: " ومثاله: ما لو قال الشافعي في مسألة جلد الكلب مثلا: حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، فيقول الخصم: لا أسلم وجوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعا.

وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل أو الحس أو الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة، أو أن يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه، وإن كان احتمال اللفظ له بعيدا، وذلك كما لو قال في المثال المذكور: أعني به ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة.

وإن فسر لفظه بما له وجود في الأصل، غير أن لفظه لا يحتمله لغة.

فالمختار أنه لا يقبل وإن ذهب إلى قبوله بعض المتأخرين؛ وذلك لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل، وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا

يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان، وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه، أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها، كيف وإن إطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على إرادة مدلوله، وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره"[1].

وقال إمام الحرمين: " وهذا كثير التدوار في المركبات فإن من قاس على ابنة خمس عشرة سنة فقد يدعى بلوغها فينكره الخصم فهذا وما يضاهيه إنكار وجود العلة وعلى المطالب فيه أن يثبت بطريقه"[2].

قال الأبياري: " لا بد من إثبات العلة ، ولكن هل يكتفى في إثباتها بدليل مظنون، أو لا بد من القطع بذلك؟ وقد ذكرنا في ذلك خلافا، واخترنا أنه يكتفي في ذلك بغالب الظن، وقسمنا القول إلى أن العلة قد تكون حكما شرعيا، كالنجاسة في السرقين، إذا عللنا منع البيع بذلك. وقد تكون أمرا محسوسا، كالطعم في الزعفران، عند من يرى ذلك. وكون التراب ساترا لنجاسة الماء كالزعفران، أو مزيلا كهبوب الريح. وقد مر ذلك بما فيه كفاية، فلا نعيده.

وأما كثرة وقوع هذا في المركبات، فإن الأصل لم يثبت في المركبات بالتنصيص، وإنما ثبت باتفاق الخصمين، بناء على مأخذين مختلفين، كثر في المركبات المنازعة في وجود المناط"[3].

هذا ما يتعلق بهذا الاعتراض السادس.

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٠٩.   (٢) البرهان في أصول الفقه ٢/ ٦٢٧.

(٣) التحقيق البيان ٤/ ٦٢٧.

الاعتراض السابع:

إنكار علية الوصف المدعى كونه علة ومنع ذلك

وبناء على هذا يقال للمستدل: إن هذا ادعيت أنه علة ليس بعلة، وبهذا فأنت مطالب بإبداء الدليل على أن هذا الوصف الذي ادعيت أنه علة هو علة على وجه الحقيقة.

قال الآمدي في حق هذا الاعتراض من حيث بيان وضعه بين هذه الاعتراضات ومنزلته، وحكمه الأصولي: " ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة على وجوده، وجب أن يكون النظر فيها نفيا وإثباتا متأخرا عن النظر في وجود الوصف.

وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس؛ لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة، واتساع طرق إثباته، وتشعب مسالكه كما تقدم تقريره.

وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا وإثباتا والمختار لزوم قبوله.

وذلك لأن إثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن إسناده إلى مجرد إثبات حكم الأصل دون جامع بينهما.

والجامع يجب أن يكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة على ما سبق تقريره والوصف الطردي لا يصلح أن يكون باعثا، فيمتنع التمسك به في القياس، فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسك بالأوصاف الطردية، ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير، ولا يخفى وجه فساده.

وأيضا فإن الأصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس، غير أنا استثنينا منه ما كانت علة القياس فيه مخيلة؛ أو شبيهة لإجماع

الصحابة عليه، ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علته طردية فبقينا فيه على حكم الأصل، فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير وبيان كون الوصف مؤثرا.

وعند هذا فلا بد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها، وقد احتجوا بشبه.

الأولى: أنه لو قبل سؤال منع التأثير؛ فما من دليل المستدل على كون الوصف علة إلا وهذا السؤال وارد عليه إلى ما لا يتناهى، فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط والنشر الثانية: أنه لا معنى للقياس سوى رد الفرع إلى الأصل بجامع، وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته، فعلى المعترض القدح فيه.

الثالثة: أن الأصل أن كل ما ثبت الحكم عقيبه في الأصل أن يكون علة، فمن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلة احتاج إلى بيانه.

الرابعة: أنا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة، فعلى المعترض القدح فيها أو إبداء غيرها.

الخامسة: أنهم قالوا: عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة، فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولا.

السادسة: قولهم حاصل هذا السؤال يرجع إلى المنازعة في علة الأصل، ويجب أن يكون متنازعا فيها ليتصور الخلاف في الفرع.

السابعة: أن حاصل القياس يرجع إلى تشبيه الفرع بالأصل والشبه حجة، وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع فلا حاجة إلى إبداء غيره.

الثامنة: قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة، فكان صحيحا.

والجواب عن الأولى: أن التسلسل منقطع بذكر ما يفيد أدنى ظن بالتعليل من الطرق التي بيناها قبل، فإن المطالبة بعلية ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عنادا، وهو مردود إجماعا.

وعن الثانية: بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة.

وعن الثالثة: بمنع أن الأصل علية كل ما ثبت الحكم معه من الأوصاف.

وعن الرابعة: أن البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق من طرق إثبات العلة كما سبق، فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وقبولا له لا أنه رد له وعن الخامسة: أنه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة، لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها ولا أولوية ولكان عجز المعترض عن الاعتراض على إبطال ما ادعى من الحكم في الفتوى دليلا على ثبوت الحكم، ولم يقل به قائل.

وعن السادسة: أن علة الأصل وإن كانت متنازعا فيها فلا بد من دليل ظني يدل على كونها علة، كما في الحكم المختلف فيه.

وعن السابعة: أن إثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن إثباته، ولا نسلم أن مطلق المشابهة بين الأصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن.

وعن الثامنة: أن حاصلها يرجع إلى الاكتفاء بالوصف الطردي، لكونه غير منتقض، وهو باطل بما سبق في طرق إثبات العلة.

وإذا علم أنه لا بد من قبول سؤال المطالبة بالتأثير، وأنه لا بد من الدلالة على كون الوصف علة، وطريق إثبات ذلك ما يساعد من الأدلة التي قررناها قبل"[1].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١١٢.

وقال ابن النجار في ذلك أيضا: " ويقبل؛ لئلا يحتج المستدل بكل طرد، وهو لعب، ولأن الأصل عدم دليل القياس خولف في ما نقل عن الصحابة، أو أفاد الظن.

وليس القياس رد فرع إلى أصل بأي جامع كان، بل بجامع مظنون، وليس عجز المعارض عن إبطالها دليل صحتها للزوم صحة كل صورة دليل لعجزه. فهذا السؤال يعم كل ما يدعى أنه علة.

وطرقه كثيرة مختلفة، ويقال له: سؤال المطالبة، وحيث أطلقت المطالبة فلا يقصد في العرف سوى ذلك، ومتى أريد غيره ذكر مقيدا، فيقال: المطالبة بكذا.

ولو لم يقبل لأدى الحال إلى اللعب في التمسك بكل طرد من الأوصاف، كالطول والقصر. فإن المستدل يأمن المنع، ويتعلق بما شاء من الأوصاف.

وقيل: لا يقبل؛ لأن القياس رد فرع إلى أصل بجامع. وقد وجد. ففيم المنع؟

ورده: أن ذلك مظنون الصحة، والوصف الطردي مظنون الفساد.

"وجوابه" أي جواب منع كون الوصف علة "ببيانه بأحد مسالكها" أي بأن يثبت المستدل علية الوصف بأحد الطرق المفيدة للعلة، من إجماع أو نص أو مناسبة، أو غير ذلك من مسالك العلة.

قال القاضي عضد الدين: وكل مسلك تمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه، أي ما يليق به من الأسئلة المخصوصة به. وقد نبه - أي ابن الحاجب - هاهنا على اعتراضات الأدلة الأخرى بتبعية اعتراضات القياس على سبيل الإيجاز، ولا بأس أن نبسط فيه الكلام بعض البسط؛ لأن البحث كما يقع

في القياس يقع في سائر الأدلة. ومعرفة هذه المسألة نافعة في الموضعين. فنقول:

الأسئلة بحسب ما يرد عليه من الإجماع والكتاب والسنة. وتخريج المناط: أربعة أصناف:

الصنف الأول: على الإجماع، ولم يذكره ابن الحاجب لقلته. ومثاله: ما قالت الحنفية في وطء الثيب: الإجماع على أنه لا يجوز الرد مجانا. فإن عمر وزيدا أوجبا نصف عشر القيمة، وفي البكر عشرها، وعلي منع الرد من غير نكير، وهو ظني في دلالته وفي نقله، ولولا أحدهما لما تصور في محل الخلاف.

والاعتراض على وجوه:

الأول: منع وجود الإجماع لصريح المخالفة، أو منع دلالة السكوت على الموافقة.

الثاني: الطعن في السند، بأن نقله فلان، وهو ضعيف إن أمكنه.

الثالث: المعارضة، ولا تجوز بالقياس، مثل: العيب

يثبت الرد، وتثبت علية العيب للرد بالمناسبة أو غيرها، ولا بخبر واحد، إلا إذا كانت دلالته قاطعة، ولكن بإجماع آخر أو بمتواتر.

الصنف الثاني: على ظاهر الكتاب. كما إذا استدل في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ وهو يدل على صحة كل بيع.

والاعتراض على وجوه:

الأول: الاستفسار. وقد عرفته.

الثاني: منع ظهوره في الدلالة، فإنه خرج صور لا تحصى، أو لا تسلم أن اللام للعموم، فإنه يجيء للعموم والخصوص.

الثالث: التأويل، وهو أنه - وإن كان ظاهرا فيما ذكرت - لكن يجب صرفه عنه إلى محمل مرجوح، بدليل يصيره راجحا. نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا أقوى؛ لأنه عام لم يتطرق إليه تخصيص، أو التخصيص فيما قل.

الرابع: الإجمال فإن ما ذكرناه من وجه الترجيح وإن لم يصيره راجحا فإنه يعارض الظهور، فيبقى مجملا.

الخامس: المعارضة بآية أخرى، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ وهذا ما لم يتحقق فيه الرضى، فيكون باطلا، أو بحديث متواتر كما ذكرنا السادس: منع القول بموجبه، وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف. مثل أن يقول: سلمنا حل البيع، والخلاف في صحته باق. فإنه ما أثبته.

الصنف الثالث: ما يرد على ظاهر السنة، كما إذا استدل بقوله "أمسك أربعا، وفارق سائرهن" على أن النكاح لا ينفسخ.

والاعتراض عليه بالوجوه الستة المذكورة:

الأول: الاستفسار.

الثاني: منع الظهور إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم، أو؛ لأنه خطاب لخاص، أو؛ لأنه ورد على سبب خاص.

الثالث: التأويل بأن المراد: تزوج منهن أربعا بعقد جديد. فإن الطارئ كالمبتدإ في إفساد النكاح كالرضاع.

الرابع: الإجمال كما ذكرنا.

الخامس: المعارضة بنص آخر.

السادس: القول بالموجب.

وهاهنا أسئلة تختص بأخبار الآحاد، وهو الطعن في السند، بأن يقول: هذا الخبر مرسل، أو ضعيف، أو في راويته قدح. فإن راويه ضعيف لخلل في عدالته أو ضبطه، أو بأنه كذبه الشيخ، فقال: لم يرو عني.

مثاله: إذا قال الأصحاب "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا" قالت الحنفية: لا يصح؛ لأن راويه مالك. وقد خالفه.

وإذا قلنا "أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل" قالوا: لا يصح؛ لأنه يرويه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري. فسئل الزهري؟ فقال: لا أعرفه.

الصنف الرابع: ما يرد على تخريج المناط. وهو ما تقدم من عدم الإفضاء، أو المعارضة، أو عدم الظهور أو عدم الانضباط، وما تقدم من أنه مرسل أو غريب أو شبه، وهذا الذي ذكره العضد بعينه في الإيضاح لأبي محمد الجوزي"[1].

---

(١) الكوكب المنير ٤/ ٢٦٣.

الاعتراض الثامن:

سؤال عدم التأثير

هذا الاعتراض عرفه الآمدي بقوله: "هو إبداء وصف في الدليل المستغنى عنه في إثبات الحكم ونفيه".

وقال ابن النجار في تعريفه: " هو دعوى المعترض بأن الوصف لا مناسبة له".

وبناء على هذا قد يقول المعترض بهذا الاعتراض: هذا الذي عللت به غير مناسب للتعليل لكونه طرديا، أو لاختلال شرط من شروط العلة فيه فلا يكتفى به في التعليل.

وهذا الاعتراض لا يرد على قياس الدلالة ولا على قياس ناف للحكم لتعدد سبب انتفائه لعدم العلة أو جزئها أو وجود مانع أو فوات شرط بخلاف سبب ثبوته، لأن عدم التأثير إنما يصح إذا لم تخلف العلة علة أخرى، ولأنه يرجع إلى قياس الدلالة.

وهذا الاعتراض على أقسام:

قال الزركشي: " وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام أحدها: عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا، إلى عدم العكس السابق، كقولنا: صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب. فقوله: " لا تقصر " وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم، وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة.

وقد تناظر الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع محمد بن الحسن في مسألة نكاح المرأة في عدة نكاح أختها البائنة، فإن محمدا قال: النكاح كان محرما وقد زال النكاح ولم يبق تحريم، فسلم الشافعي أن الذي بقي من العلة غير النكاح ولم ير العدة

علقة من علائق النكاح، لكنه قال: يثبت التحريم بعلة أخرى وهي توقع جمع الماء في رحم أختين. فقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن صح ذلك فإذا خلاها وطلقها وشرعت في العدة فهلا جاز نكاح أختها، إذ لا جمع في الماء، وليس هذا من قبيل العكس المردود، فلا يتجه أن يقال في غير الممسوسة: معللة بعلة أخرى، إذ التحريم إنما يتعلق بالنكاح أو الجمع، ولا ثالث، فلا يبقى بعدها إلا صورة العدة، ولا نظر إليها.

الثاني: عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل، لوجود معنى آخر مستقل بالغرض. كقولنا في بيع الغائب: مبيع غير مرئي فلا يصح، كالطير في الهواء. فنقول: لا أثر لكونه غير مرئي، فإن العجز عن التسليم كاف، لأن بيع الطير لا يصح إن كان مرئيا. وحاصله معارضة في الأصل، لأن المعترض يلغي من العلة وصفا ثم يعارض المستدل بما بقي. قال إمام الحرمين: والذي صار إليه المحققون فساد العلة لما ذكرناه، وقيل: بل يصح، لأن ذلك القيد له أثر في الجملة وإن كان مستغنى عنه، كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين. وهو مردود لأن ذلك القيد ليس محله ولا وصفا له فذكره لغو، بخلاف الشاهد الثالث، فإنه يتهيأ لأن يصير عند ذلك أحد الشاهدين ركنا. (قال): وأما الوصف الذي لا أثر له إما أن يذكر لدفع نقض ما لولاه لورد أولا. فإن لم يكن لدفع النقض فهو هدر، وإلا فالطاردون جوزوا ذكره لدفع النقض. وغيرهم اختلفوا فيه. والمختار أنه إذا كان النقض من مسائل الاستثناء فذكر هذا الوصف في الدليل للتنبيه على محل الاستثناء لا تأثير فيه، وإلا فلا.

وجعل البيضاوي في منهاجه "كون عدم التأثير من القوادح مبنيا على منع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين. فإن جوزنا وهو المختار، لم يقدح. وسبقه إلى البناء إمام الحرمين. وقال ابن الحاجب: كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي إن كان المستدل معترفا به، فقيل: مردود والمختار أنه

يكون غير مردود، لجواز أن يكون فيه غرض صحيح لدفع النقض الصحيح إلى النقض المكسور، وهذا صعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر.

الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعا، بأن تكون له فائدة في الحكم، إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاشترط فيها العدد كالجمار. وإما غير ضرورية. فإن لم يعتبر الضرورية لم يعتبرها من طريق أولى. وإلا فترد. مثاله قولنا: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام، كالظهر، فإن قولنا: "مفروضة" حشو، إذ لو حذف لم ينتقض بشيء، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما، إذ الفرض بالفرض أشبه.

واعلم أنا إذا قلنا: إن عدم التأثير في الأصل فقط قادح كان هذا قادحا بطريق أولى. وقال الشيخ أبو إسحاق في "الملخص": هذا القسم أصعب ما نحن فيه. وعندي أنه لا يجوز تعليق الحكم عليه.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، كقولهم، زوجت نفسها فلا يصح، كما لو تزوجت من غير كفء، فنقول: "غير كفء" لا أثر له، فإن النزاع في الكفء ونحوه سواء. وحاصله يرجع إلى الثاني، ويرجع أيضا إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج، وقد اختلف فيه على مذاهب: الجواز، وهو الأصح. والمنع، قاله الأستاذ أبو بكر. وقال إمام الحرمين: إن كان مبينا لمحل السؤال لم يجز، كما إذا سئل الشافعي عن ضمان الضيف المغرور فقال: يبرأ، وفرض في المكره. فهذا لا يجوز، إذ براءة المكره لأنه آلة، وبراءة الضيف لأنه مغرور، ففي كل مسألة علة مباينة فتقاطعتا. وإن لم يكن، بأن وقع في طريق يشتمل عليه سؤال السائل جاز، كما لو سئل عن عتق الراهن فأبطله، وفرض في المعسر.

والخامس: عدم التأثير في الحكم: وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل به، كقولنا في المرتدين يتلفون الأموال: مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان، كالحربي. فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكمة، فلا فائدة لذكرها، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب. وكذا من نفاه نفاه مطلقا ويرجع إلى الضرب الأول، لأنه يطالب بأمر كونه في دار الحرب.

والفرق بين هذا و (الثالث) أن هذا أعم وذاك أخص، فإنه يلزم من أن يكون له تأثير في الحكم أن لا يكون له تأثير في الأصل والفرع من غير عكس، ولهذا لم يذكر الآمدي وابن الحاجب (الثالث). وقال الآمدي: حاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف وفي الأصل. قلت: ولهذا اقتصر على إيرادها في " المنهاج " وهو من محاسنه"[1].

وهذه الأقسام لم يسلم وجودها وحقيقة جنسها هذا، فبعضها باطل وبعضها مردود إلى بعض، وبعضها مردود إلى اعتراضات أخرى.

وقد جعل بعضهم عدم العكس وعدم التأثير من باب واحد ولا يرى بينهما المغايرة.

قال الزركشي: " وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب "الحدود" إن القاضي أبا الطيب يذهب إلى أن التأثير والعكس لا فرق بينهما. والصحيح أن العكس: عدم العلة لعدم الحكمة، والتأثير: زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما"[2].

فالقسم الرابع -وهو عدم التأثير في الفرع الذي هو محل النزاع والنظر- قد ذهب قوم إلى إبطاله، والقسم الثالث -وهو عدم التأثير في الحكم- رد

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٢٥٣/ ٢٥٢.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ٢٥٤/ ٣

إلى عدم التأثير في الوصف أو الإلغاء فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف وعدم التأثير في الأصل. وعدم التأثير في الوصف راجع إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف. وسؤال المطالبة يغني عنه وجوابه هو جوابه لا يجتمعان، وعدم التأثير في الأصل يرجع إلى المعارضة في الأصل لا أنه غيره، وجوابه كجوابه.

قال الآمدي بعد إيراده هذا البيان: "ومع ذلك كله فقد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيدا، بأن يكون مشيرا إلى نفي المانع الموجود في صورة النقض أو وجود الشرط الفائت فيها لقصد، أو مشيرا إلى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع، كما ذكر من مثال أخذ الإتلاف في دار الحرب في مسألة المرتدين، ولا يكون عديم التأثير؛ إذ هو غير مستغنى عنه في إثبات الحكم إما لقصد دفع النقض أو لقصد الفرض"[1].

هذا ما يتعلق ببيان حال هذا الاعتراض وأما قبوله والعمل به فإنه موقع اختلاف.

قال الزركشي: "قال ابن الصباغ: وهو من أصح ما يعترض به على العلة، وهو عدم إفادة الوصف أثره، بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدونه. ومن ثم اختص بقياس المعنى، وبالعلة المستنبطة المختلف فيها. ولا بد من التزام عدم الحكم عند عدم العلة، وهو معنى قول الفقهاء: إن الحكم إذا تعلق بعلة زال بزوالها، ولهذا التزموا الطرد والعكس في باب الربا، بأن حكم الربا لا يثبت اتفاقا دون علة الربا وقد استعمله الشافعي في مباحثة له مع محمد بن الحسن، كما سيأتي.

قال إلكيا: وعلى هذا فلا معنى لقولهم: إن العلل الشرعية أمارات منصوبة على الحكم، ومن أثبت علامة على حكم فليس له أن ينصب ضدها، فإنا بينا

(١) الاحكام ٤/ ١١٥.

أن الحكم إذا تعلق بعلة وثبت بها فذلك الحكم الذي صار نتيجة العلة لا يبقى دون العلة، فإن النتيجة لا تبقى دون الناتج. وقال ابن السمعاني: ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجها بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته. وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير. وقد ذكر مشايخ أصحابنا في سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاما طويلا وعدوه سؤالا قويا، وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال فينبغي أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيرا في طرد العلة والمأخوذ على الطرد والعكس، وعلل الشارع شرطها الاطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة ترجح صحة العلة"[1].

هذا ما تقرر في حق هذا الاعتراض من حيث الأخذ به وعدمه على الوجه الحملي. وأما الوجه التفصيلي في ذلك فقد تقدم اللمع إليه وذكر حاله.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ٢٥١

الاعتراض التاسع:

القدح في مناسبة الوصف المعلل به

وهذا يرد بسبب ما يلزم عن هذا الوصف المعلل به من مفسدة راجحة على المصلحة التي جلبت لهذا الوصف استحقاقه المناسبة، أو مساوية لها، وهذا الورود شرعي بناء على أن المناسبة تنخرم بالمعارضة.

هذه هي صورة هذا الاعتراض، والمختار في جوابه هو إبطاله لا أن يبين ترجيح المصلحة على المفسدة، ويكون هذا الإبطال على وجه تام.

قال ابن النجار: " "وجوابه" أي جواب هذا القدح "بالترجيح" أي ببيان ترجيح تلك المصلحة التي هي في العلة على تلك المفسدة التي يعترض بها تفصيلا أو إجمالا أما تفصيلا: فبخصوص المسألة بأن هذا ضروري، وذاك حاجي، أو بأن هذا إفضاء قطعي أو أكثري، وذاك ظني أو أقلي، أو أن هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم. وذاك اعتبر نوعه في جنس الحكم، إلى غير ذلك.

وأما إجمالا: فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة، وقد أبطلناه.

مثاله أن يقال في الفسخ في المجلس: وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ. وذاك دفع ضرر المحتاج إليه من المتعاقدين.

فيقال: معارض بضرر الآخر. فيقال: الآخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا، ودفع الضرر أهم عند العقلاء، ولذلك يدفع كل ضرر. ولا يجلب كل نفع.

مثال آخر: إذا قلنا: التخلي للعبادة أفضل؛ لما فيه من تزكية النفس. فيقال: لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة. منها إيجاد الولد، وكف النظر، وكسر الشهوة، وهذه أرجح من مصالح العبادة.

فيقال: بل مصلحة العبادة أرجح؛ لأنها لحفظ الدين، وما ذكرتم لحفظ النسل"[1].

هذا ما يتعلق بهذا الاعتراض التاسع.

---

(١) الكوكب المنير ٤/ ٢٧٨.

الاعتراض العاشر:

القدح في صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المقصود

قال الآمدي: " وذلك كما لو عللت حرمة المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء إلى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة، وعلم الرجل امتناع وصوله إلى الأنثى على الوجه المشروع، حتى ينسد عليه باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر إليها، فإن للمعترض أن يقول: هذا الحكم غير صالح لإفضائه إلى هذا المقصود؛ من حيث إن سد باب النكاح أدعى إلى محذور الوقوع في الزنا.

وجوابه أن الحرمة المؤبدة مما نمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة، والامتناع العادي على مر الزمان يلتحق بالامتناع الطبعي وبه يتحقق انسداد باب الفجور "(١).

هذا ما تيسر ذكره في حق هذا الاعتراض.

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١١٦

الاعتراض الحادي عشر:
كون الوصف المعلل به باطلا خفيا

قال الآمدي: " وذلك كما لو علل بالرضا أو القصد، فإنه قد يقال القصد والرضا من الأوصاف الباطنة الخفية التي لا عليها بأنفسها، فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ولا معرفة له.

وجوابه أن يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة، وضبط القصد بما يدل عليه من الأفعال الظاهرة، وكل ذلك معلوم في الخلافيات"[1].

الاعتراض الثاني عشر:
أن يكون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط

كالتعليل بالحِكم والمقاصد، مثل التعليل لشرعية الرخص بالحرج والمشقة، وتعليل الحدود والكفارات بالزجر والردع، فإنه قد يقال: مثل هذه الأوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها ومنعا للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الأوصاف بالزيادة والنقصان[2].

هذه هي صورة هذا الاعتراض.

وأما جوابه فإنه يكون ببيان كون ما علل به مضبوطا بنفسه، فتقول في المشقة والمضرة مثلا: إن ذلك منضبط عرفا بناء على جواز التعليل بالحكمة إذا انضبطت أو هو منضبط بضابطه كضبط الحرج والمشقة بالسفر.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الاعتراض الثاني عشر.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام٤/ ١١٧ (٢) الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١١٨.

الاعتراض الثالث عشر:

النقض

وهذا الاعتراض هو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له.

هذا هو تعريف هذا الاعتراض.

وأما أمثلته فمنها:

أولا: قول الشافعي في مسألة الزكاة: الحلي مال غير نام فلا تجب الزكاة فيه كثياب البذلة. فيقول المعترض هذا ينتقد بالحلي المحظور فإنه غير نام، ومع ذلك تجب فيه الزكاة.

ثانيا: قول الشافعي في من لم يبيت النية: إن صومه صوم تعرى اوله عن النية فلا يصح، فيقول المعترض: هذا ينتقض بصوم التطوع.

هذا بعض مما يمثل به لهذا الاعتراض، وقد اختلف في صحة القدح به والقول بذلك، ثم إن القائلين بكونه قادحا صاروا في ذلك إلى التفصيل الذي قضى به التفريق بين العلة المنصوصة والمستنبطة، ثم اختلاف موجب التخلف.

قال الزركشي في تفصيل المقال في ذلك: " واعلم أولا أن العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو دونهما. فصارت الصور تسعا، من ضرب ثلاثة في ثلاثة وقد اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبا: طرفان، والباقي أوساط.

أحدها: أنه يقدح في الوصف المدعى عليته مطلقا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان الحكم لمانع أو لا لمانع وهو مذهب

المتكلمين منهم الأستاذ أبو إسحاق كما حكاه إمام الحرمين. وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام الرازي، وعليه أكثر أصحابنا، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره، لأن علله سليمة عن الانتقاض جارية على مقتضاها، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية.

والثاني: لا يقدح مطلقا في كونها علة فيما وراء محل النقض، ويتعين تقدير مانع أو تخلف شرط. وعليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد وقال الباجي: حكاه القاضي والشافعية عن أصحاب مالك ولم أر أحدا من أصحابنا أقر به ولا نصره. ووجهه أن العلة بالنسبة إلى محالها ومواردها كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما جاز تخصيص العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة، وفرق الأولون بينه وبين العام بأن العلة مستلزمة للمعلول، إذ هو معناها، فإذا انتفى الاستلزام فقد انتفى لازم العلة فتنتفي العلية. وهذا مفارق العام، لأن العام إما أن ينظر فيه إلى الدلالة الوضعية وتلك لا تنتفي بالتخصيص، وإما أن ينظر فيه إلى الإرادة للباقي.

والثالث: لا يقدح في المنصوصة، ويقدح في المستنبطة. واختاره القرطبي، وحكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة. ثم قال: مسألة: علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف طردها؟ ذهب الأكثرون إلى أن ذلك غير ممتنع، لأنه لا يعرض له في التخصيص بخلاف المستنبطة، فإن مستنده ظني. وإذا تباعد ما استنبطه عن الجريان ضعفت مسالك ظنه، وليس له أن يحكم بتخصيص العلة. وقال في " المحصول ": زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته. والمراد بالمنصوصة عند هؤلاء أن تكون منصوصة

بالصريح أو بالإيماء أو بالإجماع، كما نقله صاحب "التنقيح" وحكى بعض المناظرين قولا أنه لا يقدح في المنصوصة بنص قطعي ويقدح فيما عدا ذلك.

والرابع: يبطل المنصوصة دون المستنبطة، عكس ما قبله. حكاه ابن رحال في "شرح المقترح". وينبغي حمله على المنصوصة بغير قطعي.

والخامس: لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو شرط، ويقدح في المنصوصة حكاه ابن الحاجب. وقد أنكروه عليه وقالوا: لعله فهم من كلام الآمدي، وعند التأمل يندفع من كلامه وقد حكاه ابن رحال أيضا في "شرح المقترح" والسادس: لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. فإن لم يكن مانع قدح. واختاره البيضاوي والهندي. وفقد الشرط ملحق بالمانع.

والسابع: يجوز في المستنبطة في صورتين ولا يقدح فيهما، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز في صورة واحدة ويقدح فيها، وهي ما إذا كان التخلف دونهما. وأما المنصوصة فإن كان النص ظنيا وقدر مانع أو فوات شرط جاز. وإن كان قطعيا لم يجز، أي لم يمكن وقوعه، لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل، وهو لا يمكن أن يكون قطعيا، لاستحالة تعارض القطعيين إلا أن يكون أحدهما ناسخا لا ظنيا، لأن الظني لا يعارض القطعي. وهذا اختيار ابن الحاجب، وهو قريب من تفصيل الآمدي. وحاصله أنه لا يقدح في المنصوصة إلا بظاهر عام، ولا في المستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط، والمنع ظاهر في النص القطعي إذا لم يكن مانع ولا فوات شرط، فإن كان فلا وجه للمنع إذا كان ذلك المانع أو الشرط عليه دليل، لأنه حينئذ يكون مخصصا للنص القطعي إلا أن يقدروا أن دلالة النص على جميع أفراده قطعية، لأنه حينئذ لا يمكن التخلف.

والثامن: حكاه القاضي عن بعض المعتزلة، أنه يجوز تخصيص علة الحل والوجوب ونحوها مما لا يكون حظرا (قال): وحملهم على ذلك قولهم: لا تصح التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح، ويصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى.

والتاسع: إن انتقضت على أصل من نصب عليته لم يلزمه بها الحكم، وإن اطردت على أصل من أوردها ألزم حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض المتأخرين (قال): وهو حشو من الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا لكان تركه أولى والعاشر: أنه يمنع المستدل من الاستدلال بالمنقوض، ولا يدل على فساده، لأن الدليل قد يكون صحيحا وينقضه المستدل به على نفسه، ولا يكون انتقاضه على أصله دليلا على فساد دليله في نفسه. حكاه الأستاذ أبو منصور.

والحادي عشر: إن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه. ومثله لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد. حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد، ورده بأن النقض يثير فقد تأثير العلة.

والثاني عشر: وهو اختيار إمام الحرمين: إن كانت العلة مستنبطة، فإن اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت عليته، لكون المذكور أولا جزءا من العلة وليست علة تامة. وإن لم يتجه فرق بينهما، فإن لم يكن الحكم مجمعا عليه أو ثابتا بمسلك قاطع سمعي بطلت عليته أيضا فإنه مناقض بها وتارك للوفاء بحكم العلة. وإن طرد مسألة إجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهو موضع التوقف، فإن كان الحكم الثابت فيها على مناقضة علية العلل تعللا بعلة معنوية جارية فورودها ينقض العلة من

جهة أنها منعت العلة من الجريان وعارضها تقصير، وهي آكد في الإبطال من المعارضة، فإن علة المعارضة لا تعرض لعلة المستدل وهذه متعرضة لها. هذا رأيه في المستنبطة. وحاصله أن النقض قادح فيما إذا لم يقدح فرق، أو لم يكن الحكم في الصورة مجمعا عليه، أو لم يكن ثابتا بقطعي، أو كان ثابتا بإجماع وفي محل النقض يعني تعارض العلة التي ذكرها المستدل ومنعها من الجريان. وإن لم يكن كذلك فالتوقف. وقال ابن عطاء الله في " مختصر البرهان ": الصواب في هذا أن ينظر: فإن كانت العلة المعارضة لعلة المعلل في الصورة المناقضة أقوى في المناسبة لم تبطل علته، لأن تخلف الحكم لعارض راجح. وإن كانت أدنى بطلت، وإن تساوتا فالوقف (انتهى) وأما المنصوصة فإن كانت بنص ظاهر فيظهر بما أورده المعترض أن الشارع لم يرد التعليل بأن ظهر ذلك من مقتضى لفظه، فتخصيص الظاهر وإن كان بنص لا يقبل التأويل فإن عم بصيغة لا يتطرق إليها تخصيص فلا مطمع في تخصيصها، لقيام القطع على العلية وجريانها على اطراد، ونص الشارع لا يصادم، وإن نص الشارع على شيء وعلى تخصيصه في كونه علة لمسائل معدودة فلا يمنع من ذلك.

وقال إلكيا: ميل الإمام إلى أنه إن كان لا يتجه في صورة النقض معنى أمكن تقدير مشابهة محل النزاع إياها في ذلك المعنى فلا يعد نقضا، فإن منشأ النقض عنده أن يبين كون محل النزاع نازعا إلى أصلين متنافيين وليس أحدهما بأولى من الآخر. فإنه إذا كانت شهادة الأصل متأيدة بالمعنى فلا شهادة بصورة النقض من حيث لا مشابهة فاعتبار وجه الشهادة أولى. قال إلكيا: وهذا حسن بين، فلو كان يتجه معه ولو على بعد فإن ذلك يعد نقضا. وحاصله أن النقض لا يبطل أصل الدلالة ولكن يقدح في ثبوتها فلا يتبين به انعدامه. قال إلكيا: والذي عندنا أن ما لا يبين به معين ولا يتأتى فيه وجه تشبيه فهو لا ينفك عن ظهور

استثناء في مقصود الشرع. هذا في العلل المخيلة، أما الأشباه فستأتي مراتبها. ثم قال: والحاصل أن شهادة العلة إن ترجحت قطعا على شهادة صورة النقض لمحل النزاع فلا نقض به. فعلى هذا النقض ليس أصلا بنفسه ولكن هو من قبيل المعارضة، وفيها مزيد قوة لما تقدم.

والثالث عشر: وهو اختيار الغزالي فقال: تخلف الحكم عن العلة له ثلاث صور:

إحداها: أن يعرض في جريان العلة ما يقتضي عدم اطرادها، وهو ينقسم إلى: ما يظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء قاعدة القياس، فلا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة، كإيجاب صاع من التمر في المصراة وضرب الدية على العاقلة، أو مظنونة، كالعرايا، فإنها لا تقتضي التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا. ودليل كونه يستثنى أنه يرد على كل علة، كالكيل وغيره.

وأما إذا لم يرد مورد الاستثناء فإن كانت منصوصة قدح، لأنه تبين بعد النقض أن النص إنما فيه بعض العلة وجزؤها، فإن قيده في العلة تمت، كقولنا: خارج فتنتقض الطهارة، أخذا من قوله: (الوضوء مما خرج) ثم بان أنه لم يتوضأ عن الحجامة، فيعلم أن العلة بتمامها لم تذكر في الحديث وأن العلة إنما هي الخارج من السبيلين فكان مطلق الخروج بعض العلة. وإن لم يكن كذلك وجب تأويل التعليل وأنه غير مراد، لقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] ثم علل ذلك بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣] ومعلوم أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب فتكون العلة منصوصة ولا يقال: إنه علة في حقهم خاصة لأنه يعد تهافتا في الكلام، فثبت أن

الحكم المعلل بذلك ليس هو التخريب المذكور، بل هو لازمه أو جزؤه الأعم، وهو كونه عذابا، ولا شك أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب بخراب البيت أو بغيره. وإن كانت العلة مستنبطة فإن انقدح جواب عن محل النقض تبين أن ما ذكرناه ليس تمام العلة. وإن لم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلا على فساد العلة وأن يكون معرفا لتخصيصها، فهذا يجب الاحتراز عنه بينهم في الجدل للمناظر. وأما المجتهد المناظر فيحتمل إلحاقه به، فيجب عليه اعتقاد فسادها، ويحتمل أن يعتقد استناده رخصة.

الثانية: أن تنتفي العلة، لا لخلل في نفسها، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى، فهذا لا يرد نقضا لأن الحكم حاصل فيه تقديرا. كقولنا: إن علة رق الولد ملك الأم ثم وجدنا المغرور بحرية أمه ينعقد ولده حرا، فقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد. لكن عارضته علة أخرى وهي وجوب الغرم على المغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لم تجب قيمة الولد.

الثالثة: أن يميل النقض عن صوب جريان العلة ويتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها وشرطها وأهلها. كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في حق النباش، فينتقض بسرقة الصبي ونحوه، أو دون النصاب، أو من غير حرز. فهذا لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره. أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أم يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر، وليس البحث عن المحل والشرط. واختلف فيه الجدليون، والخطب فيه سهل، وتكليف الاحتراز جمع لنشر الكلام، وهو تفصيل حسن"[1].

هذه هي المذاهب المنجزة في الحكم الأصولي في هذه المسألة.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٢٣٧.

وأما الجواب عن هذا النقض فإنه يكون مقررا على حسب مورد هذا النقض، وصور هذا الجواب مجملة هي:

أ- منع وجود العلة في محل النقض.

ب- منع تخلف الحكم.

ج- دفع النقض على أصل المستدل.

د- دفع النقض بأصل المعترض.

وفي تفصيل هذا قال الآمدي: "منع وجود العلة في صورة النقض إن أمكن، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة زكاة الحلي مال غير نام، فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة.

فقال المعترض: هذا ينتقض بالحلي المحظور، فإنه غير نام ومع ذلك فإن الزكاة تجب فيه.

فقال المستدل: لا أسلم أن الحلي المحظور غير نام، وإنما كان منع وجود العلة في صورة النقض دافعا للنقض؛ لأن النقض وجود العلة ولا حكم، فإذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض.

لكن اختلفوا في المعترض، هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض عند منع المستدل لوجودها؟

فمنهم من قال: له ذلك إذ به يتحقق انتقاضها وهدم كلام المستدل، فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات.

ومنهم من منع من ذلك؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا، والواجب إنما هو التفصيل وهو أنه إن تعين

ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل، وجب قبوله منه تحققا لفائدة المناظرة، وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض، فإذا منع وجود العلة فإن قال المعترض فقد انتقض الدليل الذي دللت به على وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انتقالا على نفس العلة إلى النقض على دليلها.

وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها أي بمسمى الصوم، فوجب أن يصح كما في محل الوفاق، ودل على وجود الصوم بقوله: إن الصوم عبارة في الإمساك مع النية، وهو موجود فيما نحن فيه.

فقال المعترض: هذا منتقض بما إذا نوى بعد الزوال.

وإن قال المعترض للمستدل: ابتداء أمرك لا يخلو من حالين، إما أن تعتقد وجود الصوم في صورة النقض أو لا تعتقده.

فإن كان الأول، فقد انتقضت علتك، وإن كان الثاني فقد انتقض ما ذكرته من الدليل على وجود العلة كان متجها.

وإن أورد ذلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة، بل في معرض الدلالة به على وجود العلة في صورة النقض، (فالحكم فيه على ما سبق في الدلالة على نفي الحكم في صورة النقض) ، فهو غير مسموع على ما يأتي.

الثاني: منع تخلف الحكم، وإنما كان ذلك دافعا للنقض لما ذكرناه في منع وجود العلة، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة (ثيب) فلا يجوز إجبارها كالثيب البالغ.

فقال المعترض: هذا منقوض بالثيب المجنونة، فإنه يجوز إجبارها.

فقال المستدل: لا نسلم صحة إجبار الثيب المجنونة، والكلام في تمكين المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض كالكلام في دلالته على وجود العلة وقد عرف ما فيه.

الثالث أن يكون النقض على أصل المستدل خاصة، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الرطب بالتمر: باع مال الربا بجنسه متفاضلا، فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فقال الحنفي: هذا منتقض على أصلك بالعرايا، فإنه يصح وإن باع مال الربا بجنسه متفاضلا.

وجوابه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن يبين في صورة النقض مناسبا يقتضي النفي، من مانع أو فوات شرط مع قران الحكم به على أصله.

الثاني: أن يقول: النقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل العلة، فتخلف الحكم عن العلة إنما هو على مذهب أحد الفريقين، وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق، ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه، فلا يقع في معارضة دليل العلة.

الثالث: أن يبين أن تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء، والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به، كما في صورة العرايا المذكورة.

الرابع: أن يكون إبداء النقض على أصل المعترض لا غير، وتوجيهه أن يقول المعترض: هذا الوصف مما لم يطرد على أصل، فلا يلزمني الانقياد إليه.

وجوابه أن يقول المستدل: ما ذكرته حجة عليك في الصورتين، إذ هي محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في درء الاحتجاج وإلا كان حجة في محل النزاع، وهو محال.

وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض؟ اختلفوا.

فمنهم من قال بوجوبه لقربه من الضبط وبعده عن النشر والخبط؛ ولأن ما أشار إليه المستدل من الوصف المعلل به إذا كان منتقضا.

فأما أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لمعارض أو لمعارض، فإن كان الأول فلا يكون الوصف علة لما سبق تقريره في مسألة تخصيص العلة.

وإن كان الثاني، فقد ثبت أن للعلة معارضا متفقا عليه فلا بد من نفيه في الدليل؛ لأن المناظر تلو الناظر وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه، فكذلك المناظر، غير أنا أسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه، فبقينا فيما عداه على حكم الأصل.

ومنهم من لم يوجبه تمسكا منه بأن ما يقع به الاحتراز عن النقض، إما أن يكون من جملة أجزاء العلة أو خارجا عنها فإن كان الأول، فالعلة لا تكون علة دونه، وما مثل هذا لا خلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه، ومن نازع فيه فقد نازع في أنه: هل يجب على المستدل ذكر العلة أو لا.

وإن كان الثاني، فلا يخلو إما أن يكون مشيرا إلى نفي المعارض أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول، فقد تعرض لما لم يسأل عنه لكونه مسئولا بعد الفتوى عن الدليل المقتضي للحكم، وانتفاء المعارض ليس من الدليل، ولو قيل إنه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم.

وإن كان الثاني، فالنقض غير مندفع به؛ لأن النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم، فإذا كان المذكور خارجا عن العلة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض فالعلة ما دونه، وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض، فكان النقض متجها.

وإن قيل: إن الوصف المأخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به، وإن لم يكن مناسبا فقد سبق إبطاله في تخصيص العلة"[1].

هذا مجمل القول فيما به يحصل الجواب عن هذا الاعتراض.

وقد ساق الزركشي جملة من التنبيهات والمسائل تتعلق بهذا الشأن قائلا: " تنبيهات:

الأول: كما يجري الخلاف في العلل الشرعية فكذلك يجري في العلل العقلية، وأنه يتخلف عنها معلولها، فأجازه الفلاسفة ومنعه المتكلمون. حكاه ابن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ. لكن الأستاذ حكى إجماع الجدليين على أن الدليل العقلي لا يخصص، وعلى أن تخصيصه نقض له، وعلى أن نقضه يمنع عن التعلق به، ولذا قال ابن فورك: العلل العقلية لا يجوز تخصيصها بلا خلاف.

الثاني: أن هذه المسألة من فروع القول بتخصيص العلة، فإن جوزنا تخصيصها لم يتجه القدح بالنقض، وإلا اتجه.

الثالث: ادعى إمام الحرمين في " البرهان " أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا معنوي، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والبيضاوي أيضا، وكذلك الغزالي. وأنه يلتفت إلى تفسير العلة بماذا؟ إن فسرت بالموجبة فلا تتصور عليتها مع الانتقاض، أو المعرفة فتصورت وليس كذلك فليس الخلاف بلفظي. وله فوائد: (إحداها) جواز التعليل بعلتين أم لا (الثانية) أن من منع التخصيص لا يجوز أصلا تطرقه إلى نص الشارع على التعليل به. وإن أومئ إليه تبين أن ذلك لم يكن إيماء إلى التعليل لورود التخصيص. والمجوز للتخصيص يقول: يبقى ذلك علة في محله. ذكرها الغزالي في " المنخول ". (الثالثة): انقطاع المستدل، إن قلنا: يقدح، وعدم انقطاعه إن منعناه.

(١) الإحكام ٤/ ١٢٣.

الرابع: هل يسمع من الجدلي قولنا: أردت بالعموم الخصوص أو لا؟ فالقائلون بتخصيص العلة يسمعونه، والمانعون لا يسمعونه. وقد نقل إمام الحرمين في "تدريسه في أصول الفقه" علقه عنه بعض تلامذته، أن الأستاذ أبا إسحاق قال: إطلاق اللفظ العام والمراد به البعض سائغ. وأما المعلل بلفظ عام فلا يقبل منه إذا نقض عليه كلامه وقال: إنما أردت كذا، إذ لو جوزنا ذلك لما تصور إبطال علة أصلا. والفرق أن الواحد منا إنما يخاطب ليفهم صاحبه ويفهم عنه، وصاحب الشرع له أن يبين ويؤخر البيان إلى وقت الحاجة ويخاطب بمحتمل، ولا يجوز لواحد منا أن يعلل العلة مجملة ويفسرها. (قال): ومن العلماء من جوز ذلك (قال): ومجوزه لا يميز. انتهى.

وهذا الذي نقله عن الأستاذ قد يستشكل بما حكاه في "البرهان" عن الأستاذ أيضا أنه قال في علة الشارع: يجب اطرادها ولا يجوز أن يرد عليها ما يخالف طردها. وقد يجاب بأن ورودها في كلام الشارع يبين أنه لم يرد محل النقض وأنه إنما جعلها علة فيما وراءه، وذلك مقبول منه، بخلاف غيره فإنه لا يسمع منه قوله بعد الإطلاق: إنما أردت أنها علة فيما وراء ذلك المخرج. والحق أنه لا يسمع لأنه كالدعوى بعد الإقرار.

وقال صاحب "المحصول": قولهم: إن الخلاف لفظي مردود، لأنه إذا فسرنا العلة بالداعي أو بالموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة، بل كاشفا عن حدوث العلة، ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك. وإن فسرنا بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى، لأن من أثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها. ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة ألبتة من هذا القيد. وما ذكروا من تكرر وجود الغيم ولا مطر مع أن كونها أمارة لم يزل، قد رده ابن السمعاني فقال: الأمارة وإن لم

تـزل إلا أنـه لا بـد أن تضعـف، ولا بـد في الأمـارة مـن توفـر القـوة مـن كل وجه، لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا، فلا بد من بلوغه نهاية القوة، وأن لا يتوهم قوة من الظن وراء قوته حتى يعلق به الحكم الشرعي، وذلك لوجود الاطراد حتى لا تتخلف هذه الأمارة في موضع ما، فإذا تخلفت لم تتوفر القوة من كل وجه (قال): وهذا جواب حسن اعتمدته، وهو محل الاعتماد.

الخامس: إذا ذكر علة فنقض عليه بما خص به النبي - ﷺ -، فهل يلزم ذلك؟ فيه وجهان حكاهما الشيخ أبو إسحاق.

أحدهما: لا، لأن المخصوص في حكم المنسوخ فلا تنقض العلة به.

والثاني: نعم، لأن نقض العلة بحكم في الشرع، فأشبه النقض بما لا يخص به فصل

إذا فرعنا على أن التخلف لا يقدح في العلية فواضح، وطريقه في الدفع أن يبين أن صورة النقض مستثناة بالنص أو بالإجماع، أو يظهر المعلل مانعا من ثبوت الحكم في صورة النقض، كما لو قال: يجب القصاص في المثقل قياسا على المحدد، فإن نقض بقتل الوالد فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم، قلنا: تخلف لمانع، وهو أن الوالد سبب لوجود الولد، فلا يكون سببا لانعدامه. وإن فرعنا على أنه يقدح فلا بد من منعه، وله طرق:

أحدها: - منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض، لا عنادا، بل بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صورة النقض، كقولنا: طهارة عن حدث فشرط فيها النية، كالتيمم. فإن نقض بالطهارة عن النجاسة، قلنا: ليس الحدث كالنجاسة. وقولنا فيمن لم ينو في رمضان ليلا: تعرى أول صومه عن النية فلا يصح. فإن نقض بالتطوع قلنا: العلة عدا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم.

وقال القاضي عبد الوهاب: سألت بعض شيوخ الشافعية عن الترتيب في الوضوء، فقال: لأنها عبادة ترجع إلى شطرها لعذر فكان الترتيب من شرطها. أصله الصلاة. فينقضه بغسل الجنابة، فقال: إنما عللت لإلحاق أحد النوعين بالآخر، وهو نوع طهارة الحدث بنوع الصلاة في أنه يجب أن يكون في طهارة فيها ترتيب واجب. فأما تعيين الموضع الذي يجب فيه فلم أقصد.

واعلم أنه إذا قال المعترض: ما ذكرت من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول: لا نسلم، ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقض. وهذه المطالبة ممنوعة بالاتفاق. ثم بعد ذلك إما أن يكون وجودها في صورة النقض ظاهرا أم لا، فإن كان كقولهم: طهارة تفتقر إلى النية فإن تحقق الطهارة في إزالة النجاسة معلوم فلا يحتاج إلى دليل يدل على وجود العلة في صورة التخلف. وإن لم يكن كقوله: الطعم علة الربا، فيقول: هو منقوض بالطين أو الماء، فيمنع المعلل وجود الطعم في الماء فهل للمعترض الاستدلال على وجودها؟ قال الأكثرون: لا يمكن ذلك، لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى، لأنه انتقل من دعوى وجود العلة في صورة النقض إلى دعوى وجود الدليل على ذلك، ولأن فيه قلب القاعدة، إذ يصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا. وقيل: يمكن منه تحقيقا للنقض.

وقال الآمدي: إن تعين طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه، تحقيقا لفائدة المناظرة، وإن أمكنه القدح بطريق آخر فلا يمكن المعترض ما لم تكن العلة حكما شرعيا. كذا حكاه ابن الحاجب. وقال القطب الشيرازي: لم أجده في سواه. وتبعه الشارحون، وهو عجب، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه "المقترح" غيره، وفرق بين الشرعي وغيره بنشر الكلام فيه جدا بخلاف غيره، وبأن الأمر فيه قريب.

وجزم القاضي أبو الطيب بالمنع ثم قال: لكن إذا أراد كشفه عن أصل العلل يمكن من ذلك ولم يجز للمعلل منعه. وأورد الأصفهاني شارح المحصول القولين الأولين ثم قال: والصواب أنه ليس بانتقال (قال): ويعود مناط الخلاف إلى أن وجود العلة في صورة النقض: هل يشترط فيه استغناؤه عن الدليل أم لا؟ ويلزم القائل بأنه لا يسمع إثبات وجود العلة في صورة النقض بالدليل أن لا يسمع من المعلل إثبات العلة في الفرع بالدليل، فإن قال: أقوله ولا أسمع مثله فهو باطل باتفاق الجدليين، فإنهم اتفقوا على أن ما لا يسمع اقتراحا لا يقوله استدلالا، فلو قال المعترض: ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في الفرع دال بعينه على وجودها في محل النقض فهو انتقال من نقض للعلة إلى نقض دليلها فلا يسمع، وبه جزم الآمدي. وقيل: يسمع، لأن نقض دليل العلة نقض العلة نعم لو قال ذلك ابتداء وقال يلزمك إما نقض العلة أو نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعا يحتاج المستدل إلى الجواب عنه.

مسألة: قال الأصفهاني: لا يشترط في القيد الدافع للنقض أن يكون مناسبا، بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا، والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك.

وقال في " المحصول ": هل يجوز دفع النقض بقيد طردي؟ أما الطاردون فقد جوزوه، وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه، والحق أنه لا يجوز، لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا، وكذا حكى الخلاف إمام الحرمين في " البرهان " ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردي يشير إلى مسألة تفارق مسألة النزاع بفقه فلا يجوز نقض العلة، وإلا فلا يفيد الاحتراز عنه (قال): ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقه ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهور بين النظار، فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة؟ اختلف فيه

الجدليون، والأقرب تصحيحه لأنه اصطلاح.

[الطريق] الثاني: منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ويدعي ثبوته فيها. وهو إما تحقيقي مثل: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع، فإن نقض بالإجارة قلنا: الأجل ليس شرطا لصحة عقد الإجارة وإنما جاء فيها لتقرير المعقود عليه، وهو الانتفاع بالعين. أو تقديري، وهو دافع للنقض على الأظهر، تنزيلا للمقدر منزلة المحقق، كقولنا: رق الأم علة لرق الولد، فيكون هذا الولد رقيقا. فإن نقض بولد المغرور بحرية أمه حيث كان رق الأم موجودا مع انعقاد الولد حرا، قلنا: رق الأم موجود، وتقدير وجوده أنه ينعقد رقيقا ثم يعتق على المغرور، إذ لا قيمة للحر.

قال في " المحصول ": والتحقيقي دافع للنقض إذا كان الحكم متفقا عليه بين المستدل وخصمه، أو كان مذهبا للمستدل فقط، لأنه إذا لم يف بطرد علته فلأن لا يجب على غيره أولى، فإن كان مذهبا لخصمه فقط لم يتوجه لأن خلافه كخلافه في الصورة المتنازع فيها. ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الاستدلال على عدم الحكم الخلاف السابق في منع وجود العلة في صورة النقض.

وهنا فرع حسن: لو نقض المعترض فقال المستدل المنتصر لمذهب إمام: لا أعرف في هذه المسألة نصا، ولا يلزمني النقض، فهل يدفع بذلك النقض؟ ذكره الشيخ أبو إسحاق في " الملخص في الجدل ". ومثله باستدلال الحنفي على القارن أنه إذا قتل صيدا أنه يلزمه جزاءان، لأنه أدخل النقض على إحرام الحج والعمرة فلزمه جزاءان، كما لو أحرم بالحج فقتل صيدا، ثم أحرم بالعمرة فقتل صيدا. فقال له: هذا ينتقض بما إذا أحرم المتمتع بالعمرة فجرح صيدا، ثم أحرم بالحج فجرحه ثم مات، فإنه أدخل النقض على إحرام الحج

والعمرة ثم لا يلزمه جزاءان. فيقول المخالف: لا أعرف نصا في هذه المسألة.

ثم قال: رأيت القاضي أبا الطيب يقول في مثل هذا: إذا جوزت أن يكون مذهبك على ما ألزمته وجب أن لا يحتج بهذا القياس، قال: وعندي أنه يلزمه النقض، لأنه وإن احتمل ما قاله إلا أن القياس يقتضي أنه يلزمه كفارتان فيعمل به ما لم يمنع مانع، كالعموم قبل ظهور المخصص. انتهى.

وحاصله أن المعلل له أن يلزم بصورة النقض عند الشيخ، وعند القاضي ليس له ذلك مع احتمال أن لا يكون مذهب إمامه، وهو أمر راجع إليه في نفسه، ولا خلاف بينهما أنه لا يكتفي منه بأن يقول: لا أعرف نصا في هذه المسألة. وذكر القاضي أبو يعلى من الحنابلة جوابين آخرين عن النقض:

أحدهما: أن نفس اللفظ مما يحتمله ليظهر أن المراد غير ما ظنه المعترض فأورد نقضا.

الثاني: أن يبين التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم، مثل أن يقول في المسح على العمامة: عضو سقط في التيمم فجاز المسح على حائل كالقدم، فيقول الخصم: هذا ينتقض بغسل الجنابة، فإنه لا يجوز المسح عليه فيها مع أنه يسقط في التيمم، فيقول المستدل: إنما تعذر التسوية بين الفرع والأصل وقد اتفقا في حكم الجنابة. قلت: وينبغي البداءة بما ذكره أولا في ترتيب الأجوبة. ويزاد جواب (خامس): وهو أن نسلم ورود النقض ونتعذر عنه بإبداء أمر في صورة النقض يصلح استناد انتفاء الحكم إليه، ليبقى دليل ثبوت العلة سليما عن معارض.

مسألة: إذا ألزم النقض فزاد في العلة وصفا، فهل يقبل منه؟ فيه أقوال:

أحدها: نعم، وحكي عن أبي إسحاق المروزي والثاني: لا يقبل، وعليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والباجي. وقال ابن برهان: إنه الصحيح، لأنه يؤدي إلى إسقاط النقض بما شاء.

والثالث: وحكاه أبو علي الطبري في جدله عن بعض أصحابنا - إن كانت الزيادة معهودة بين المناظرين كالجنس المضموم إلى الوصف الآخر في علة الربا وغير ذلك من الأوصاف المعروفة قبل منه. وإن لم تكن معهودة فلا. والفرق أن المعهودة كالمذكورة، فيستغنى عن ذكرها بالعهد فيها. وحكاه ابن برهان والباجي أيضا ثم ضعفاه بأنه لا عهد، واللفظ ظاهر في التعميم. وقال في " المنخول " إذا أراد المعلل وصفا يستقل الحكم بدونه ولكنه رام به درء النقض فقد يطرح إذا لم يبين كونه علة في الأصل.

مسألة: قيل: الفرق بين النقض لا يقبل. قال الشيخ أبو إسحاق: هذا يقوله المتفقهة، وليس بصحيح بل هو مقبول، وإنما شرطه أن يأتي بفرق من جهة اللفظ والمعنى جميعا، كقوله في الإجارة: لا تنفسخ بالموت، لأنه عقد لازم، فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود عليه. فهذا في الحقيقة فرق بين مسألة النقض وبين موضع الخلاف، وهو صحيح. فأما إذا فرق بينهما من جهة المعنى لم يصح، لأنه بان عدم تعلق الحكم بالعلة، بل بعلة أخرى.

مسألة: القائلون بتخصيص العلة اختلفوا في أنه هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفي المانع، بأن يذكر قيدا يخرج به محل النقض؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه يلزمه مطلقا، لئلا تنقض العلة.

والثاني: لا يلزمه مطلقا، واختاره ابن الحاجب، ونقله الهندي في " النهاية " عن الأكثرين. وقال: إنه الحق، كما في سائر المعارض.

والثالث: إن كان سببا، وهو ما يرد على كل علة، كالعرايا، لم يلزمه، وإلا كالتطوع في مسألة تبييت النية لزمه، إذ لا يبقى إلا الدعوى المجردة في خروجه عن القاعدة. واختاره الغزالي في " شفاء العليل " ولم يقف ابن دقيق على هذا المذهب فقال: لو قيل به لم يكن له وجه.

الرابع: إن كان مناظرا وجب الاحتراز عنه مطلقا، وإن كان ناظرا مجتهدا فكذلك، إلا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكورة. وقال في "شفاء العليل": أنه إذا لم يستثن وجب على الناظر. وأما المجتهد فهل ينقطع ظنه عن العلة التي ظنها؟ وهل يجوز أن يبقى الظن مع ورود النقض؟ تردد القاضي في هذا، بناء على القول ببطلان العلة بمثل هذا النقض، هل هو معلوم أو مظنون؟ قال: والمختار عندي: إن قدح الاعتذار عن مسألة النقض بفرق ففهي، فلا شك في انقطاع الظن، وإن لم يقدح عذر ففي انقطاع الظن نظر. تنبيه:

المراد بالاحتراز عنه ذكره إما في أول الدليل، أو بعد توجه النقض عليه، ولا يعد منقطعا. هذا اصطلاح متأخري الجدليين. وأما المتقدمون منهم فاعتبروه أول الدليل، وقالوا: إن أخذ القيد للنقض في الدليل أولا قبل منه، وإن لم يأخذه أولا وأورده عليه فأخذه قيدا لم يقبل، ويعد منقطعا، وعليه جرى في "المستصفى" وبه تصير المذاهب خمسة، وصاحب "المحصول" حكى الخلاف في الاحتراز عنه في الدليل قولين ولم يرجح شيئا، ثم حكاه أيضا في الوارد استثناء فقال: وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ؟ اختلفوا فيه، والأولى الاحتراز. انتهى.

وقال صاحب "المقترح": يضره الاحتراز، لأنه يكون اعترافا منه بأن النقض لا يدل على التعليل. وفيما قاله نظر، لأن غايته أن تعرض لما يلزم، ونبه المعترض على أن النقض لا يرد عليه، وليس فيه ما يدل على اعترافه.

فرع:

ذهب بعضهم إلى أن بطلان العلة بالنقض من القطعيات. قال القاضي: وليس الأمر كذلك عندي، بل هي من المجتهدات. وكل مأمور بما غلب على ظنه. وجعل إمام الحرمين بعضه قطعيا وبعضه ظنيا بناء على تفصيله السابق.

مسألة: قال أبو الحسين في "المعتمد"، وتبعه في "المحصول": اعلم أن نقض العلة أن يوجد في موضع دون حكمها، وحكمها ضربان: مجمل ومفصل، والمجمل ضربان: إثبات ونفي، فالإثبات المجمل لا ينتقض بنفي مفصل، والنفي المجمل ينتقض بإثبات مفصل مثال الأول: أن تعليل قتل المسلم بالذمي بأنهما حران مكلفان محقونا الدم فيتقاصان كالمسلمين، فينتقض بما إذا قتله خطأ، وذلك أن نفي القصاص بينهما في قتل الخطأ لا يمنع من صدق القول أن بينهما قصاصا. وإذا صدق الفرق بذلك علم أن ثبوت القصاص لم يرتفع، فلم ينتف حكم العلة.

ومثال الثاني: أن يقول: لأنهما مكلفان، فلم يثبت بينهما قصاص، فإذا نقض بالمسلمين يثبت بينهما قصاص في قتل العمد انتقضت العلة، لأن ثبوت القصاص بين شخصين في موضع لا يفيد معه القول بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق.

وأما الحكم المفصل فإما أن يكون إثباتا أو نفيا، فالإثبات ينتقض بالنفي المجمل، مثاله أن يقول: موجبان يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد، وذلك ينتقض بالحر، لأنه إذا قتل العبد لم يثبت بينهما قصاص، لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزول ثبوته في بعض الصور. وأما النفي المفصل فلا ينتقض بالإثبات المجمل، كما نقول: فلم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطأ، لأنه ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين، لأن ثبوت القصاص في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض الصور"[١].

هذا ما تيسر ذكره في شأن هذا الاعتراض.

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٢٤٥.

الاعتراض الرابع عشر:

الكسر

والمراد به نقد المعنى.

وبذلك فالكلام فيه كالكلام في النقض المذكور تصورا وإجابة.

قال ابن مفلح: " قال في التمهيد: يشبه الكسر من الأسئلة الفاسدة قولهم: لو كان هذا علة في كذا لكان علة في كذا، نحو: لو منع عدم الرؤية صحة البيع منع النكاح ويشبه ذلك قولهم أخذت النفي من الإثبات أو بالعكس، فلم يجز كالقول في الموطوءة مغلوبة ما فطرها مع العمد؟ لم يفطرها مغلوبة كالقيء.

وجوابه: يجوز لتضاد حكمهما للاختيار وعدمه. ولهذا للشارع تفريق الحكم بهما.

ومن ذلك قولهم: هذا استدلال بالتابع على المتبوع، فلم يجز بخلاف العكس. كقولنا في نكاح موقوف: نكاح لا تتعلق به أحكامه المختصة به كالمتعة. فيقال: الأحكام تابعة والعقد متبوع، فهذا فاسد بدليل بقية الأنكحة.

وتناقضوا فأبطلوا ظهار الذمي ويمينه لا تتعلق به أحكامه المختصة؛ لبطلان تكفيره، وهو فرع يمينه"(١).

وهذا الاعتراض قد أورده الشيخ الشيرازي وأطال فيه الكلام ومن جملة ما ذكره في ذلك قوله: " والنقض يجب أن يكون وارداً على اللفظ والمعنى؛ فأما إذا كان وارداً على المعنى دون اللفظ فذلك لا يسمى نقضاً وإنما يقال له: «كسر»؛ ونحن نتكلم عليه. وإن كان وارداً على اللفظ دون المعنى، وذلك مثل أن يقول: «كافر فيلزم عليه أنه الكافر بمعنى الكُفَّارَ لأنه يكفر الزرع في

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٩٤.

الأرض»، فيقال له: «لا يلزم النقض بمثل هذا الأمر لأنه قد وُجد فيه اللفظ دون المعنى لأنا نريد بالكافر الذي يكفر بالله وآياته ورسله».

فصل:

وجود معنى العلة ولا حكم، ، وهو الذي تسميه المتفقهة: «كسراً»،

وهو نقض من طريق المعنى فقال الإمام الشيرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: ويشبه هذا على المتفقهة بفساد الاعتبار وبالمطالبة بإجراء العلة في المعلول؛ وحكمه أن الكسر ما كان متوجهاً على الأوصاف التي هي صُلب العلة؛ وذلك مثل أن يقول الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فأشبه إذا قال: «بعتك ثوباً»؛ فيقول الحنفي: «هذا ينكسر بالمنكوحة فإنها منكوحة مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد فهذا وأمثاله ممّا يرد على نفس العلة يسمى كسرا ويسمى نقضا من طريق المعنى"[1].

(١) شرح اللمع / ٢/ ٨٩٣.

الاعتراض الخامس عشر:

المعارضة في الأصل

وقد عرف هذا الاعتراض بأنه إبداء المعترض معنى آخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل.

قال الآمدي: " المعارضة في الأصل بمعنىً وراء ما علل به المستدل، وسواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم أو بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة، وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل؛ بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل ونحوه .

وقد اختلف الجدليون في قبوله، فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع الحكم الواحد بعلتين كما سبق تقريره.

ولهذا لو قدرنا انفراد ما ذكر المستدل مجردا عن المعارض صح التعليل به إجماعا، وإنما صح التعليل به لصلاحية فيه لا لعدم المعارض، فإن العدم لا يكون علة ولا داخلا فيها لما سبق تقريره.

فإذا صح التعليل به مع عدم المعارض، صح مع وجوده؛ ولأنه لا معنى للعلة إلا ما يثبت الحكم عقيبها، وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل واحد علة.

ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار، وذلك لأنه إذا وجد في الأصل وصفان.

فإما أن يكون كل واحد علة مستقلة أو لا يكون كذلك.

لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره في امتناع ذلك،

سواء كانت العلة بمعنى الأمارة أو الباعث وإن كان القسم الثاني، فإما أن يكون الحكم لما ذكره المستدل لا غير، أو لما ذكره المعترض لا غير، أو لهما جميعا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين، وكل واحد منهما جزؤها.

لا جائز أن يقال بالأول ولا بالثاني، فإنه ليس تعيين أحدهما للتعليل وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث، ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع.

وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المعترض.

وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين، وإنما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير.

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه، ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة، لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحا للتعليل أو لدخوله فيه عند كون ما أبداه المستدل صالحا وإلا فلا معارضة، وهل يجب على المعترض نفي ما أبداه معارضا في الأصل عن الفرع؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يجب عليه ذلك؛ فإنه إن كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق، وإن لم يبين ذلك فقد انقطع الجمع. ومنهم من قال: لا بد له من نفيه عن الفرع؛ لأن مقصوده الفرق، وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع.

والمختار أنه إن قصد المعترض الفرق فلا بد له من نفيه، وإن لم يقصد الفرق بأن يقول: هذا الوصف قد ثبت أنه لا بد من إدراجه في التعليل لما دل عليه من الدليل، فإن كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق.

وإن كان موجودا في الفرع، فالحكم يكون في الفرع بمجموع الوصفين ونتبين أن المستدل لم يكن ذاكرا للعلة في الابتداء بل لبعضها، وأي الأمرين قدر فالإشكال لازم هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا.

وإن كان المقيس عليه أصولا متعددة، فمنهم من منع من ذلك لإفضائه إلى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها، ومنهم من جوز ذلك لكونه أقوى في إفادة الظن.

ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد، فمنهم من جوزه؛ لأن المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول، فإذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الأصول، فقد تم مقصود المعترض من إبطال غرض المستدل، ومنهم من قال: لا بد من المعارضة في كل أصل؛ لأنه إذا عارض في البعض دون البعض، فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الأصل الذي لم يعارض فيه، وبه يتم المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، والذين أوجبوا المعارضة في جميع الأصول.

منهم من أوجب اتحاد المعارض في الكل دفعا لانتشار الكلام، ولأن يكون مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل، ومنهم من جوز المعارضة في كل أصل بغير ما في الأصل الآخر، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة.

ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد إذ به يتم مقصوده، ومنهم من لم يجوز ذلك حيث إن المستدل التزم صحة القياس على الكل، وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول هل يجب على المستدل الجواب أو لا؟

والوجه في الجواب من ستة أوجه:

الأول: منع وجود الوصف المعارض به في الأصل.

الثاني: المطالبة بتأثير الوصف، إن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم الثالث: أن يبين كونه ملغى في جنس الأحكام كالطول والقصر ونحوه.

الرابع: أن يبين أنه ملغى في جنس الحكم المعلل، وإن كان مناسبا وذلك كالذكورة في باب العتق.

الخامس: أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به، وعند ذلك فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من إلغاء المستقل واعتبار غير المستقل.

ويمتنع أن يكون داخلا في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله، وهو ممتنع.

فإن عارض المعترض في صورة الإلغاء بوصف آخر غير ما عارض به في الأصل، فلا بد من إبطاله، وإلا فالقياس متعذر.

ولا يمكن أن يقال في جوابه إن كل وصف اختص بصورة فهو ملغى بالصورة الأخرى، وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع.

فإن للمعترض أن يقول: العكس غير لازم في العلل الشرعية؛ لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الأخرى، وإذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من إثبات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الأخرى فيها إلغاء ما وجد في تلك الصورة.

السادس: أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها.

وعند ذلك، فيمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل؛ لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح ويمتنع أن يكون داخلا

في التعليل لما فيه من إلغاء ما علل به المستدل في الفرع بتخلف الحكم عنه مع رجحانه، ضرورة انتفاء الوصف المرجوح.

وهاهنا ترجيح آخر، وهو أن يكون أحد الوصفين في الأصل المستنبط منه متعديا والآخر قاصرا.

وذلك لا يخلو: إما أن يكون في طرف الإثبات أو النفي، فإن كان في طرف الإثبات؛ فلا يخلو: إما أن يكون الوصف المتعدي جزءا من العلة، أو خارجا عنها بأن يكون المعارض في الأصل بالوصف القاصر لا غير، فإن كان خارجا عنها، فلا يخلو: إما أن يكون الوصف المتعدي مساويا للقاصر في جهة اقتضائه أو أن الترجيح لأحدهما، فإن كان مساويا للقاصر من جهة الاقتضاء، فالتعليل بالمتعدي أولى، وبيانه من جهة الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال: فهو أن التعليل بالمتعدي متفق عليه، بخلاف التعليل بالقاصر، والتعليل بالمتفق عليه أولى.

وأما التفصيل: فهو أن فائدة المتعدي أكثر من القاصر؛ لأن فائدة القاصر إنما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الأصل لسرعة الانقياد وسهولة القبول، والمتعدي مشارك للقاصر في هذا المعنى، وزيادة التعريف للحكم في الفرع، وهو أعظم فوائد العلة عند الأكثرين، وهو وإن لزم من التعليل به إهمال المناسب القاصر فمقابل بمثله، حيث إنه يلزم من التعليل بالقاصر إهمال المناسب المتعدي مع كونه راجحا.

والتعليل بالقاصر وإن كان على وفق النفي الأصلي في الفرع، والتعليل بالمتعدي على خلافه إلا أنه مخالفة لما وقعت مخالفته في الأصل بما لم تظهر مخالفته ولو عملنا بالقاصر لموافقة النفي الأصلي؛ لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته، وهو الوصف المتعدي فكان مرجوحا.

فإن قيل: إلا أن التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر، وما اتفق على مخالفته من النفي الأصلي، فكان فيه مخالفة ظاهرين أحدهما متفق على مخالفته والآخر غير متفق على مخالفته، والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين، ومخالفة ظاهر واحد وهو الوصف المتعدي.

قلنا: هذا مقابل بمثله فإنه بعد أن ثبت الحكم في الأصل لمعنى - وإن كان قاصرا - فالأصل أن يثبت في الفرع بما وجد مساويا لوصف الأصل في الاقتضاء نظرا إلى تماثل مقصود الشارع، والمحافظة على هذا الأصل أولى من المحافظة على النفي الأصلي، لكون النفي الأصلي مخالفا في الأصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع.

وعند ذلك فيترجح ما ذكرناه من جهة أن العمل بالوصف المتعدي عمل به، وبأصل مترجح على النفي الأصلي، والعمل بالقاصر عمل به وبأصل مرجوح بالنظر إلى الأصل المعمول به من جانبنا، فكان ما ذكرناه أولى.

فإن قيل: ربما كان المانع للحكم قائما مطلقا، وعند ذلك فالتعليل بالقاصر أولى، لما فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي وموافقة النفي الأصل بخلاف المتعدي.

قلنا: المانع في الفرع يستدعي وجود المقتضى وإلا فالحكم يكون فيه متفيا؛ لانتفاء ما يقتضيه، لا لوجود منافيه، فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للإثبات على الأصل تناقض لا حاصل له.

كيف وإن ما مثل هذا المانع مرجوح ثم الخصم بالنسبة إلى الوصف القاصر والمتعدي على ما وقع به الفرض في ابتداء الكلام، مساو للقاصر في

المقصود، فكان مرجوحا بالنسبة إلى المتعدي أيضا، فكان المتعدي أولى كما بيناه في النفي الأصلي.

فإن قيل: كما أن المتعدية قد تعرف إثبات الحكم في الفرع، فالقاصرة تعرف نفيه عن الفرع، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع؛ فمعرفة انتفائه أيضا عنه مقصود له.

قلنا: هذا إنما يستقيم أن لو لم يوجد في الفرع ما هو مساو للعلة القاصرة في الأصل فيما يرجع إلى جهة الاقتضاء، والمقصود المطلوب للشارع من إثبات الحكم؛ لأن تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع إنما هو بناء على انتفاء مقصود الحكم، ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو في الطلب والاقتضاء لما هو المقصود في الأصل، فلا ينتهض الوصف القاصر في الأصل علامة على انتفاء الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض كيف وإن العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع إلا مع ضميمة انتفاء علة غيرها، وانتفاء النص والإجماع بخلاف العلة المتعدية في طرف الإثبات، فما استقل بالتعريف يكون أولى مما لا يستقل.

نعم، قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض لا أن انتفاء المعارض من جملة المعرف ولا الداعي، بخلاف ما تتوقف عليه العلة القاصرة في تعريفها نفي الحكم في الفرع.

والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في تعريفه على غيره أولى.

وعلى هذا يكون الحكم إن كان الوصف المتعدي راجحا في جهة اقتضائه أولى والوصف المتعدي وإن توقف استقلاله على إخراج القاصر عن التعليل فليس إخراج القاصر موقوفا على استقلال المتعدي، ليلزم الدور لجواز اتفاقهما في إخراجهما عن التعليل.

كيف وإنه مقابل بدور آخر حيث إنه يتوقف إدخال القاصر في التعليل على عدم استقلال المتعدي، وكذلك بالعكس.

وأما إن كان المتعدي مرجوحا في جهة اقتضائه بالنسبة إلى الوصف القاصر، فالوصف القاصر أولى نظرا إلى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها، والنظر إليها وإن أوجب إهمال فائدة المتعدية أولى لما فيه من زيادة المصلحة، وصلاح المكلف، وما يتعلق به من زيادة التعقل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم لأنه الأصل في كون الحكم معللا.

وفائدة التعدية إنما تعرف بعد تعرف تعليل الحكم بما علل به بنظر ثان متأخر عن النظر، فيما علل به الحكم في الأصل، ولا شك أن ما هو أشد مناسبة للحكم يكون أسبق إلى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الأصل فكان التعليل به أولى.

وإن كانت جهة التساوي والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة، فالتعليل بالمتعدي أولى نظرا إلى أن العمل به أولى على تقدير أن يكون مساويا، وعلى تقدير أن يكون راجحا، وإنما يمتنع العمل به على تقدير أن يكون مرجوحا في نفس الأمر.

ولا يخفى أن العمل بما العمل به يتم على تقدير من التقديرين أولى مما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه وعلى ما فصلناه في طرف الإثبات يكون الحكم في طرف النفي، هذا كله إن كان الوصف المتعدي خارجا عن العلة القاصرة.

وأما إن كان داخلا فيها بأن كان المعارض معللا بمجموع الوصفين؛ الوصف القاصر والمتعدي معا، فالقاصر أولى؛ وسواء كان ذلك في طرف

الإثبات أو النفي؛ وسواء كان المتعدي راجحا على القاصر أو مرجوحا أو مساويا.

أما في طرف الإثبات؛ فلأن التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه إهمال الوصف القاصر وتعطيله، ولا كذلك بالعكس، ويخفى أن الجمع أولى من التعطيل.

فإن قيل: إلا أنه على تقدير أن يكون الوصف المتعدي راجحا لو جعلنا الوصف القاصر داخلا في التعليل، فيلزم منه أن يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراجح؛ رعاية لما فات من الوصف المرجوح وهو ممتنع.

قلنا: هذا إنما يستقيم على تقدير أن يكون رجحانه ظاهرا، ولا يستقيم على تقدير أن يكون مرجوحا أو مساويا، ولا يخفى أن احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه.

كيف وإن العمل بالقاصر، وإن كان يفضي إلى إهمال الوصف المتعدي في الفرع؛ إلا إنه لا يلزم منه إهماله مطلقا إذ هو داخل في العلة، ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط يلزم منه إهمال القاصر وتعطيله مطلقا، فالعمل بالقاصر يكون أولى، وعلى هذا يكون الحكم إن كان ذلك في طرف النفي أيضا، بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضي للإثبات.

هذا إن ظهر الترجيح، وأما إن تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام، فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيير عند التعارض مع التنافي، فلا مانع من الجري على تلك القاعدة ههنا"[1].

هذا ما تيسر ذكره في شأن هذا الاعتراض.

---

(١) الإحكام ٤/ ١٢٣/ ١٣٥.

الاعتراض السادس عشر:

سؤال القلب

قال الرازي: وفيه مسائل:

المسألة الأولى في حقيقته، وحقيقته: أن يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد إلى ذلك الأصل بعينه وإنما شرطنا اتحاد الأصل لأنه لو رد إلى أصل آخر لكان ذلك الأصل الآخر إما أن يكون حاصلا في الأصل الأول أو لا يكون فإن كان الأول كان رده إليه أولى لأن المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في أصل آخر وإن كان الثاني كان أصل القياس الآخر نقضا على تلك العلة لأن ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم المسألة الثانية منهم من أنكر إمكانه لوجهين:

الأول أن الحكم الذي علقه القالب على العلة لابد وأن يكون مخالفا للحكم الذي علقه القائس عليها وإلا لما كان إلا تكريرا في اللفظ ثم إن ذينك الحكمين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن فإن كان الأول لم يقدح ذلك في العلة لأنه لا امتناع في أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين والثاني محال لأنا بينا أن الأصل الذي يرد إليه القالب والقائس لابد وأن يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل أن يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني أن العلة المستنبطة لابد وأن تكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسبا لحكمين متنافيين والجواب عن الأول أن هاهنا احتمالا آخر وهو أن لا يكون الحكمان متنافيين فلا جرم يصح حصولهما في الأصل لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فإذا بين القالب أن الوصف الحاصل في الفرع ليس بأن يقتضي أحد الحكمين أولى من الآخر كان الأصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا أنه لا منافاة بينهما في الأصل ويقتضي امتناع

حصول الحكم في الفرع لما أنه ليس حصول أحدهما أولى من الآخر وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما أنه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل ابتداء على إمكان القلب وعن الثاني أن المناسبة قد لا تكون حقيقية بل إقناعية فبالقلب ينكشف أنها ما كانت حقيقية المسألة الثالثة القلب معارضة إلا في أمرين أحدهما إنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن الثاني إنه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل لأن أصله وفرعه هو أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات وأما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة فعلى هذا للمستدل أن يمنع حكم القالب في الأصل وأن يقدح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وأن يقول بموجبه إذا أمكنه بيان أن اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وأن يقلب قلبه إذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم لأن قلب القالب إذا فسد بالقلب الثاني سلم أصل القياس من القلب المسألة الرابعة القالب إما أن يذكر القلب لإثبات مذهبه أو لإبطال مذهب خصمه والأول مثل أن يقول الحنفي في أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة.

فيقول القالب لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الأصل والقلب لا يتنافيان في الأصل ويتنافيان في الفرع وأما الثاني فإما أن يدل القالب على فساد مذهبه صريحا أو ضمنا وهو أن يدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم مثال الأول قول الحنفي في المسح ركن من أركان الوضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب فوجب أن لا يتقدر الفرض فيه بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتناقضان في ذاتيهما لأنهما حصلا في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الإمامين مثال الثاني قولهم في بيع الغائب عقد معاوضة فيعقد مع الجهل

بالعوض كالنكاح فيقول القالب فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الأصل لأنه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول لأن دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة أظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة وأعلم أنه يقع في هذا النوع شيء يسمى قلب التسوية مثاله أن يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب فوجب أن يستوى حكم إيقاعه وإقراره كالمختار وبعضهم قدح فيه بأن قال الحاصل اعتبارهما معا في الثبوت في الأصل وفي الفرع عند القالب عدم وقوعهما معا فكيف تتحقق التسوية جوابه أن عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والأصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الأصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاستواء في الأصل"[1].

قال الشيخ الشيرازي: " وحده أن يعلق على علة المستدلّ بمقتضى حكمه ويقيس على الأصل الذي قاس عليه ولا يغير من أوصافه شيئاً؛ وذلك مثل أن يقول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ - في مسألة مسح الرأس: «إنه عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدّر فرضه بالربع كسائر الأعضاء» فيقول: أقلب عليك فأقول: «عضو من أعضاء الطهارة فلا يجري منه ما يقع عليه الاسم كسائر الأعضاء». فهذا هل هو صحيح؟.

اختلف أصحابنا فيه. فمنهم من قال: «إنه باطل ولا يقدح في العلة ولا يلزم الحكم عليه». ومنهم من قال: «إنه صحيح. وهو الصحيح.

قال الإمام الشيرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ذكر أبو علي الطبري في أصوله: «إن القلب من ألطف ما يستعمل ؛ وهو سؤال حسن.

(١) المحصول ٢ / ٣٧٦- ٣٧٩.

قال: وسمعت القاضي أبا الطيب الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدلّ أبو حنيفة بقوله: لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ في مسألة الساجة وقال: وفي هدم البناء ضرر بالغاصب»، فقال له أصحابنا: وفي منع صاحب الساج من سَاجَتِهِ ضرر به وقال ﷺ: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ؛ فقال: يجب أن يذكر مثل هذا في القياس وذكروا القلب على هذه الصورة». قال: «والأصول كلها مؤكدة ما ذكره المتقدمون من أشياء.

وأما الدليل على أنه صحيح فهو أن يقول: «لأنه عارضه بما لا يمكن الجمع بين حكم المستدل وحكم القالب؛ فإذا عارضه بما يتعذر الجمع بينه وبين علته يكون سؤالاً صحيحاً، كما لو عارضه في أصل آخر».

قال: وبيان هذا أنّه على التقدير بالرُّبع وقد عارضه بما يقع عليه الاسم ؛ ولا يمكن الجمع بين التقدير بالرُّبع وبين ما يقع عليه الاسم. ويدلّ عليه أنه إذا جاز أن يستدلّ بخبر ويشاركه السائل في الاستدلال به وهو أن يقول في مسألة الساجة: «نعني عَن النبي ﷺ أنه قال: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار» وفي إسقاط حقه من هذه الساجة وإزالة ملكه عنها من غير رضاه إضرار به، فوجب ألا يجوز»؛ فيقول الحنفي: هذا حُجّتي لأن في هدم بنائه لإخراج الساجة إتلاف ماله وإضرار ؛ فوجب ألا يجوز؛ بموجب هذا الخبر جاز أيضاً أن يستدلّ بقياس ويشاركه السائل في الاحتجاج به».

أحتج بأن قال: «القلب لا يمكن إلا بفرض مسألة على المستدلّ وليس للسائل فرض مسألة؛ وبيانه أن المستدلّ يقول: «فلا يتقدر بالربع» فيقول السائل: «فلا يجري بما يقع عليه اسم المسح ؛ ففرضه فيه إذا مسح، ما يقع عليه الاسم، والمستدلّ فرضه في الربع.

والجواب أن هذا يبطل بالمشاركة في الخبر؛ فإنّه يجوز وإن لم يكن ذلك إلا بِفَرْض مسألة على المستدل.

وجواب آخر أن هذا وإن كان في حكم آخر إلا أنه في معنى الحكم الذي فرض المستدلّ الدّلالة فيه. ألا ترى أنه إذا ثبت موضع الفرض لا يمكن الجمع بينه حكمه كما لا يمكن الجمع بينه وبين ضده؟ ولكن يلزم عليه إذا فرض المسألة وبين على المستدل في سائر المواضع؛ فإنّه لا يمكن الجمع بين حكمه وحكم المستدل ثم لا يجوز لأنه إذا علل لوجوب الزكاة في مال الصبي لا يجوز للسائل أن يفرض المسألة في الحج أو في الصوم أو في الصلاة، وإن كان قد ثبت له أنه إذا لم يجب الحج لم تجب الزكاة .

احتج أيضاً بأن قال: «علة المستدلّ لا تصلح لحكم القالب ولا تؤثر فيه، فوجب ألا تصح العلة».

قلنا: إنما يصح القلب إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر؛ فأما إذا لم يصلح الوصف لحكم ولم يؤثر فيه حكمنا ببطلانه .

إذا ثبت ما قلناه وأن القلب سؤال صحيح فهل طريقه طريق الإفساد لعلّة المُعَلَّل أم طريقه طريق المعارضة؟

اختلف أصحابنا فيه؛ فمنهم من قال: «إن طريقه طريق لإفساده؛ قال: والدليل على صحته أنه أتى بعلة تصلح لِحُكمين مُتَنافِيين؛ ومن حكم العلة أن تقتضي الحكم؛ وأما إذا اقتضى الحكم وضدّه عرفنا أنه ليس بعلة شرعية.

ومنهم من قال: «إن طريقه طريق المعارضة». قال: والدليل عليه أنه يقتضي الحكم بعلته كما يقتضي المعارضة، فوجب أن يكون معارضاً».

وفائدة هذين الوجهين أنا إذا قلنا: «إفساد» لا يُقبل فيه الترجيح ولا تتوجه عليه المطالبة بصحة العلّة في الأصل ولا يجوز قلبه مرّة أخرى لأنه غير مُعلَّل وإنما هو مُفسِد لما ذكره المستدل؛ فكان حكمه حكم الناقض والكاسر ومفسد الاعتبار؛ وأيضاً يجوز له أنه يزيد في العلّة وأن يُنقص منها حَسَب. وإن قلنا: «إنه معارضة صرنا فيه إلى الترجيح ويجوز للمستدلّ أن يقلب قلبه لحكم آخر غير الحكم الذي كان في الابتداء ويتوجّه عليه كلما يتوجه على علة المعارضة.

فصل في قسمي القلب:

إذا ثبت ما ذكرنا من القلب. فالقلبُ على ضربين: مُصرَّح بحكم ومبهم فأما المُصرَّح بحكمه فهو مثل ما قلنا في قول الشافعي: «إنه عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر فرضه بالربع كسائر الأعضاء»؛ فيقول الحنفي: «عضو من أعضاء الطهارة فلا يجري منه ما يقع عليه الاسم كسائر الأعضاء». فهذا قلب وفي صحته وكيفيته الاختلاف الذي ذكرناه.

وأما إذا كان حكمه مبهماً، وهو الذي يُسمّى قلب التسوية». فذلك مثل أن يقول الحنفي في إسقاط النيّة في الوضوء: «إنها طهارة بمائع فاستوى حكمها وحكم الجامد في النيّة كإزالة النجاسة؛ فإن جامدها وهو الاستنجاء لا يخالف مائعها في النية؛ فكذلك في مسألتنا جامدها ومائعها في النية سواء؛ ولا خلاف أن جامدها، وهو التيمم، يفتقر إلى النية؛ فكذلك مائعها».

وهذا النوع من القلب اختلف فيه القائلون بالقلب؛ فمنهم من قال: «إنه لا يصح ومنهم من قال: «هو صحيح وحكمه حكم ما صرح به بحكمه وهو الصحيح».

دليلنا هو أن المبتدىء منهما بالعلة لم يمكنه الجمع بين حكم القالب وبين حكمه فصار كما لو كان مُصرَّحاً به؛ ويدلّ عليه أن حكم العلة ههنا التسوية

وقد استوى الفرع والأصل في ذلك وإنما يختلفان في التفصيل؛ ومتى اتفق حكم الأصل والفرع صح الجمع، وإن كانا في التفصيل يختلفان؛ والدليل عليه أن في الحكم المصرح به أيضاً لا يوجد أكثر من المساواة في الجملة، والاختلاف في التفصيل حاصل لأنه إذا قاص الصوم على الصلاة بحكم مُصَرَّح به صح ذلك حيث وجدت المساواة في الجملة، وإن كان الاختلاف في التفصيل موجوداً لأن في الصلاة ينوي الصلاة وفي الصوم ينوي الصوم والصلاة غير الصوم؛ غير أنا ما راعينا أكثر من المساواة في الجملة؛ وهذا قد وُجد ههنا .

احتج المخالف بأن قال: حكم الفرع في مثل هذا مخالف لحكم الأصل؛ ألا ترى فيما ذكرناه من المثال يريد التسوية بين الجامد والمائع في إسقاط النية وفي الفرع في إيجابها؟ ومن حكم الأصل أن يتعدّى إلى الفرع ولا يمكن تعدية هذا الحكم ههنا من هذا الأصل إلى الفرع لأن الإيجاب والإسقاط ضدان، وربما قالوا: حكم القياس أن يوجد الشيء من مثله ونظيره فأما أن يوجد الشيء من ضده ويقتضيه فلا؛ وههنا يأْخُذ حكم وجوب النية من سقوط النية».

والجواب أن حكم الأصل هو التسوية قد تعدى إلى الفرع، فما أخذنا حكم الشيء إلا من نظيره وهو التسوية بين المائع والجامد وإنما يختلفان من التسوية بين المائع والجامد وإنما يختلفان في كيفية التسوية وهو اختلاف في التفصيل؛ وقد بينا أن الإتفاق في الجملة يكفي ؛ فإن كانا في التفصيل يختلفان بدليل أن صاحب الشرع لو قال: سوُّوا في الطهارات بين جامدها ومائعها» يصح ذلك وينقطع فيه حكم الإجتهاد ويبقى الإجتهاد إلى كيفية التسوية بين الإيجاب والإسقاط.

قال الإمام الشيرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: واحْتَجَجْتُ أنا فقلت: القصد من القلب مساواة المستدلّ في الدليل والقالب ههنا لا يساوى المستدلّ بحال لأن

حكم المستدلّ الذي علقه عليه مُصرَّح به وحكم القالب مبهم؛ ولا طريق إلى التسوية بين المُصرَّح والمُجْمَل بل يُقدّم المُصرَّح على المُبهم؛ ألا ترى أنّ في ألفاظ صاحب الشرع لا يستوي الصريح مع المُجمَل بل الصريح أبداً يُقدم على ما ليس بصريح؟ كذلك في مسألتنا مثله، وهو أنه إذا قال: «في الرقة رُبع العُشْر هذا مبهم مُجْمَل: «لَيْسَ فِي مَا دُونَ أَرْبَع أَوَاقٍ مِنَ الوَرِقِ صَدَقَةٌ هو مُصرح به فيقدّم المُصرح به على المُبهم» ؛ فأجاب بأن التصريح إنما يُعتبر في الحكم المطلوب بالعلة؛ وههنا الحكم المطلوب بالعلة هي التسوية وقد صرح به وصار هذا كعلة المستدلّ، فلا مزية لأحدهما على الآخر.

وجواب آخر أن المُصرَّح به إنما يُقَدَّم على المُبهم إذا كان المصرح به لا يحتمل إلا معنى واحداً والمُبهم يحتمل أمرين. فيُقدَّم ما لا يحتمل على ما يحتمل كما بينتم في المثال الذي قلتم؛ فإن المبهم وهو قوله: «في الرقة رُبُعُ الْعُشْر يحتمل القلب والكسر احتمالاً واحداً؛ وقوله: «ليس فيما دون أربع أَوَاقٍ من الوَرِق صَدَقَةٌ لا يحتمل ما دون أربع أواق فقدمناه عليه ؛ وهذا المعنى لا يوجد في مسألتنا؛ فإن قلت: «التسوية لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو إبطال مذهب الخصم، كما لا يحتمل حكم المعلل إلا إبطال مذهب خصمه؛ فلم يكن لأحدهما مزيّة على الآخر فصار وِزَانه من مسألتنا إذا لم يحتمل اللفظان إلا معنى واحداً بأن كانا نصين فإنه لا يجمعه بينهما. فإن قال: في الرقة رُبُعُ الْعُشْرِ ثم قال: «ليس فِي الرِقةِ رُبُعُ الْعُشْرِ» فإنهما يستويان، بخلاف ألفاظ صاحب الشرع فإن مقصودها يعلم من ضمنها وأحدهما محتمل والآخر غير محتمل فقدّمنا ما لا يحتمل على ما يحتمل"[١].

(١) شرح اللمع ٢/ ٩١٦ إلى: ٩٢٥.

الاعتراض السابع عشر:

سؤال القول بالموجب

قال الامام الرازي: " وحده: تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف وهو يقع في جانب النفي على وجه، وفي جانب الإثبات على وجه.

قال الآمدي في تفصيل المقال فيه: " وحاصله يرجع إلى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه.

ومهما توجه على هذا الوجه، كان المستدل منقطعا لتبيين أن ما نصه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع، وهو منحصر في قسمين، وذلك لأن المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه، وما نقل عن إمامه من الحكم أو على إبطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه.

فإن كان الأول، فهو كما لو قال الشافعي في الملتجئ إلى الحرم: وجد سبب جواز استيفاء القصاص، فكان استيفاؤه جائزا.

فقال الخصم: أقول بموجب هذا الدليل، فإن استيفاء القصاص عندي جائز، وإنما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم.

وإن كان الثاني: فهو كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاد الأب جارية ابنه: وجوب القيمة لا يمنع من إيجاب المهر كاستيلاد أحد الشريكين، أو قال في مسألة القتل بالمثقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه.

فقال الخصم: أقول بموجب هذا الدليل، وأن وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل إليه،

والنزاع إنما هو في وجوب المهر ووجوب القصاص.

ولا يلزم من إبطال ما ذكر من الموانع إثبات وجوب المهر والقصاص، لجواز انتفاء المقتضي لذلك أو وجود مانع آخر أو فوات شرط.

وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الأول من جهة أن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام؛ لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الأحكام، فإنه قلما يتفق الذهول عنها.

ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الإمام الخواص والعوام دون معرفة المدارك، فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الإمام أقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب إلى الإمام من الحكم المدلول عليه وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب في هذا النوع.

فقال بعضهم: لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده فإذا علم أنه لا يكلف بإبداء المأخذ عند إيراد القول بالموجب، فقد يقول بذلك عنادا، قصدا لإيقاف كلام خصمه ولا كذلك إذا وظف عليه بيان المأخذ فكان أفضى إلى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان أولى.

وقال آخرون: لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب، وهو استبقاء محل النزاع وهو الأظهر؛ لأنه عاقل متدين وهو أعرف بمأخذ إمامه، فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه، فوجب تصديقه.

كيف وإنا لو أوجبنا عليه إبداء المأخذ، فإن مكنا المستدل من إبطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضا، والمعترض مستدلا.

ولا يخفى ما فيه من الخبط، وإن لم يمكن من ذلك فلا فائدة في إبداء المأخذ لإمكان ادعائه ما يصلح للتعليل؛ ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه.

وللمستدل في دفع القول بالموجب بالاعتبار الأول طرق.

الأول: أن يقول: المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام إن أمكن، والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه.

الثاني: أن يبين أن محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه، وذلك كما لو كان حكم دليله أنه لا يجوز قتل المسلم بالذمي، فقال المعترض: هو عندي غير جائز، بل واجب.

فيقول المستدل المعني بعدم الجواز لزوم التبعة بفعله، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعة بفعل الواجب.

الثالث: أن يقول المستدل: القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره، فلا يكون قولا بموجبه.

وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه، فوجبت فيه الزكاة قياسا على الإبل.

فقال المعترض: عندي تجب فيه زكاة التجارة. والنزاع إنما هو في زكاة العين، فيقول المستدل: إذا كان النزاع في زكاة العين، فظاهر كلامي منصرف إليها لقرينة الحال، ولظهور عود الألف واللام في الزكاة إلى المعهود، وأيضا فإن لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة، فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة، وهو غير متجه لأن موجب الدليل التعميم، فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب بل ببعضه.

وكذلك إذا قال في مسألة إزالة النجاسة: مائع لا يزيل الحدث، فلا يزيل الخبث كالمرقة.

فقال المعترض: أقول به؛ فإن الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث.

فيقول المستدل: ظاهر كلامي إنما هو الخل الظاهر، ضرورة وقوع النزاع فيه، وإيراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بمدلوله وموجبه، بل بغيره فلا يكون مقبولا.

وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني أيضا طرق.

الأول: أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلولا لدليله، وفرض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه، فإذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع النزاع فيه وأفسد على نفسه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليه أولا.

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عن القول بالاعتبار الأول أيضا.

الثاني: أن يبين أن لقب المسألة مشهور بذلك بين النظار، كما سبق تقريره أولا.

الثالث: أن يبين أن محل النزاع لازم من مدلول دليله إن أمكن وذلك بأن يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص، وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية والشروط متحققة.

فإذا أبطل كون المانع المذكور مانعا، فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهرا.

وأما قياس الدلالة والقياس في معنى الأصل، فيرد عليهما كل ما كان واردا على قياس العلة سوى الأسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع، فإنها لا ترد عليهما.

أما قياس الدلالة؛ فلأن الوصف الجامع فيه ليس بعلة، وأما القياس في معنى الأصل؛ فلعدم ذكر الجامع فيه.

والأسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع لا ترد على القياس في معنى الأصل لعدم ذكر الجامع فيه.

ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر، وهو عند ما إذا كان الجامع بين الأصل والفرع أحد موجبي الأصل، كما إذا قال القائل في مسألة الأيدي باليد الواحدة: أحد موجبي الأصل، فالطرف المعصوم يساوي النفس، فيه دليله الموجب الثاني، وقرره بأن الدية أحد الموجبين في الأصل وهي واجبة في الفرع على الكل، ويلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر، وذلك لأن علة الموجبين في الأصل إما أن تكون واحدة أو متعددة.

فإن كانت واحدة فيلزم من وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها فيه، ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل.

وإن كانت متعددة، فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين، وعند ذلك فيلزم من وجود أحد الحكمين في الفرع وجود علته التي وجد بها في الأصل ويلزم من وجود علته وجود علة الحكم الآخر.

والسؤال الوارد عليه أن يقال: لا يلزم من وجود أحد حكمي الأصل في الفرع وجود الحكم الآخر، سواء اتحدت علتهما في الأصل أو تعددت أما إذا اتحدت، فلأنه لا يمتنع عند تعدد المحال وإن اتحد نوع الحكم، أن يكون الحكم الثابت في الفرع بغير علة الأصل وهو الأولى، لما فيه من تكثير مدارك الحكم، فإنه أفضى إلى اقتناص مقصود الشارع من الحكم مما إذا اتحد المدرك، وإذا كان كذلك فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر؛ لجواز أن لا تكون علة الفرع مستقلة بإثبات الحكم الآخر كاستقلال علة الأصل.

وأما إذا تعددت العلة فإن وقع التلازم بينهما، فلجواز أن تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الأصل، لما ذكرناه.

وعند ذلك فلا يلزم منها وجود العلة الأخرى في الفرع، فإنه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم الآخر في الأصل التلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم الآخر.

وعلى هذا لا يكون الحكم الآخر لازما في الفرع، وجوابه أن يقال: ثبوت أحد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التي ثبت بها في الأصل، وإن جاز ثبوته في الفرع بغيرها؛ لأن الأصل عدم وجود علة أخرى غير علته في الأصل.

والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد أولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة، وما ذكروه وإن كانت العلة فيه مطردة إلا أنها غير منعكسة، والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه، بخلاف غير المنعكسة، فكانت أولى.

فإن قيل: وكما أن الأصل عدم علة أخرى في الفرع غير علة الأصل، فالأصل عدم علة الأصل في الفرع وليس العمل بأحد الأصلين أولى من الآخر.

قلنا: بل العمل بما ذكرناه أولى؛ لأن العلة فيه تكون متعدية وهي متفق على صحة التعليل بها، وما ذكروه يلزم منه أن تكون العلة في الأصل قاصرة؛ لأن الأصل عدم وجودها في صورة أخرى، وهي مختلف في صحة التعليل بها، فكان ما ذكرناه أولى"[١].

(١) الإحكام ٤/ ١٥١- ١٥٨.

الاعتراض الثامن عشر:

الفرق

قال الآمدي: " واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع إلا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين، حتى إنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقا.

ولهذا اختلفوا فمنهم من قال: إنه غير مقبول، لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة، وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع.

ومنهم من قال بقبوله، واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين أو سؤالا واحدا، فقال ابن سريج: إنه سؤالان، جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق.

وقال غيره: بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده، وهو الفرق وإن اختلفت صيغته.

ومن المتقدمين من قال: ليس سؤال الفرق هو هذا، وإنما هو عبارة عن بيان معنى في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع، فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل في الفرع، وبه ينقطع الجمع.

وجوابه على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الأصل والفرع"(١).

وقال الرازي: "والكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز أم لا وفيه مسألتان المسألة الأولى يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم لنا أن الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضاء حل القتل ثم إنه يصح اجتماعها فعند اجتماعها يكون

---

(١) الإحكام ٤/ ١٣٩.

حل الدم حاصلا بها جميعا فإن قيل لا نسلم أن هناك حكما واحدا بل أحكاما كثيرة فإن حل القتل بسبب الردة غير حله بسبب القتل والدليل عليه وجهان:

الأول: أن الرجل إذا عاد إلى الإسلام زالت الإباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت الإباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا ثم إذا عفا ولى الدم زالت الإباحة الحاصلة بسبب القتل وبقيت الإباحة الحاصلة بسبب الزنا الثاني أن القتل المستحق بسبب القتل يجوز العفو عنه لولى الدم والقتل المستحق بسبب الردة لا يتمكن الولى من إسقاطه وذلك يدل على تغاير الحكمين سلمنا أن الحكم واحد ولكن لا نسلم أنه يمكن حصول هذه الأسباب الثلاثة دفعة واحدة ولم لا يجوز أن يقال لابد وأن يحصل منها واحد قبل حصول البواقي وحينئذ يكون الحكم محالا على السابق سلمنا إمكان حصولها دفعة واحدة لكن لم لا يجوز ان يقال إنها بأسرها مشتركة في وصف واحد والعلة هو ذلك المشترك فتكون علة الحكم شيئا واحدا سلمنا أنه ليس هناك قدر مشترك لكن لم لا يجوز أن يقال شرط كون كل واحد منها علة مستقلة انتفاء الغير فإذا وجد الغير زال شرط الاستقلال بالعلية فحينئذ لا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد منها عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا أن ما ذكرته يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن معنا ما يمنع منه وهو وجوه ثلاثة الأول أن جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضى إلى نقض العلة وذلك باطل على ما مر فما أفضى إليه مثله بيان الملازمة أنه إذا كان للحكم الواحد علل كثيرة فإذا وجد منها واحدة حتى حصل الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فهذه الثانية إما أن توجب حكما يماثل الحكم الأول أو يخالفه أو لا توجب حكما أصلا والأول يقتضى اجتماع المثلين وهو محال والثاني والثالث يوجب النقض لأنه وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم الثاني أن العلة الشرعية مؤثرة بجعل الشرع إياها

مؤثرة في ذلك الحكم فإذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فإما أن تكون كل واحدة من العلتين مؤثرة في بعض ذلك الحكم أو في كله والأول محال أما أولا فلأن الحكم الواحد لا يتبعض وأما ثانيا فلأن ذلك إخراج لكل واحدة من العلتين عن أن تكون موجبة للحكم وأما ثالثا فلأن على هذا التقدير معلول كل واحدة منهما غير معلول الأخرى.

وأما الثاني فباطل أيضا لأن الحكم لما وقع بإحدى العلتين استحال وقوعه بالأخرى لاستحالة إيقاع الواقع الثالث أن العلة لابد وأن تكون مناسبة للحكم فلو كانت علة لحكمين لكانت مناسبة لشيئين مختلفين فيلزم كون الشيء الواحد مساويا لمختلفين والمساوي لمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب قوله لا نسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه أن إبطال حياة لشخص الواحد أمر واحد وهذا الأمر الواحد إما أن يكون ممنوعا عنه من قبل الشرع بوجه ما أو لا يكون ممنوعا عنه بوجه ما والأول هو الحرمة والثاني هو الحل فإذا كانت الحياة واحدة كانت إزالتها أيضا واحدة فكان الإذن في تلك الإزالة واحدة فإن قلت الفعل الواحد يجوز أن يكون حراما من وجه حلالا من وجه وإذا كان كذلك جاز أن يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث إنه مرتد ومن حيث إنه زان ومن حيث إنه قاتل قلت القول بأن الفعل الواحد حرام من وجه حلال من وجه غير معقول لأن الحل أن يقول الشارع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة فقال عليك في فعله أصلا وهذا المعنى إنما يتحقق إذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع أصلا بلى ليس من شرط الحرمة أن يكون حراما من جميع جهاته لأن الظلم حرام مع أن كونه حادثا وحركة وعرضا لا يقتضي الحرمة إذا ثبت ذلك فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل أن يتعدد والعلم بذلك ضروري قوله الدليل على التغاير أنه لو أسلم زال أحد الحلين وبقي الآخر قلنا

لا نسلم أنه يزول أحد الحلين بل يزول كون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل ليس هو نفس الحل بل وصف كونه معللا بالردة فإن قلت إذا كان الحل باقيا سواء وجدت الردة أو زالت كان ذلك الحل غنيا في نفسه عن الردة والغنى عن الشيء لا يكون معللا به قلت لما كانت العلة عندي عبارة عن المعرف زال عنى الإشكال قوله ولي الدم مستقل بإسقاط أحد الحكمين قلنا لا نسلم بل هو متمكن من إزالة أحد الأسباب فإذا زال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم إلى ذلك السبب فأما أن يزول الحكم نفسه فهذا ممنوع قوله لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل قلنا هذا مكابرة لأنه لا منافاة بين ذوات هذه الأمور فيصح اجتماعها ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع ذلك الجائز قوله العلة هي القدر المشترك بين كل هذه الأمور قلنا هذا باطل لأن الأمة مجمعة على أن الحيض من حيث هو حيض مانع من الوطء وكذا العدة والإحرام والقول بأن العلة هي القدر المشترك مخالف لهذا الإجماع.

وأما ثانيا فلأن الحيض وصف حقيقي والعدة أمر شرعي والأمر الحقيقي لا يشارك الأمر الشرعي إلا في عموم أنه أمر فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع من الوطء لا تنتقض بالطم والرم قوله شرط كون كل واحد منها علة مستقلة عدم الآخر قلنا هذا باطل لأن الأمة مجمعة على أن الحيض يمنع من الوطء شرعا وذلك يقتضي أن تكون علة سواء وجد هذا القيد العدمي أم لا أما المعارضة الأولى فجوابها أن الحكم الحاصل بالعلة السابقة إنما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة إذا فسرنا العلة بالمؤثر أما إذا فسرناها بالمعرف فلم قلت إنه يمتنع وأما الثانية في مبنية على أن ما لا يكون مؤثرا في الحكم لذاته يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد تقدم إبطال هذه القاعدة.

وأما الثالثة فلا نسلم أن المناسبة شرط العلية ولو سلمناها فلم لا يجوز أن يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم إن العلة تناسبهما بحسب ذلك الوجه

الواحد وأعلم أنه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط عنها كثير من الأسئلة وهي ما إذا جمعت لبن زوجة أخيك وأختك وجعلته في حلق المرتضعة دفعة واحدة فإنها تحرم عليك لأنك خالها وعمها ولا تتوجه في هذه الصورة أكثر تلك الأسئلة المسألة الثانية الحق إنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والدليل عليه وجهان:

الأول أن الإنسان إذا أعطى فقيرا فقيها احتمل أن يكون الداعي له إلى الإعطاء كونه فقيرا فقط أو كونه فقيها فقط أو مجموعهما أو لا لواحد منهما فهذه الاحتمالات الأربعة متنافية لأن قولنا الداعي له إلى الإعطاء هو الفقر لا غير ينافي أن يكون غير الفقر داعيا أو جزءا من الداعي وإذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فإن بقيت على حد التساوي أمتنع الحصول ظن حصول كل واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وإن ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بأمر وراء المناسبة والاقتران لأن ذلك مشترك بين الأربعة وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح الثاني أن الصحابة أجمعوا على قبول الفرق لأن عمر لما شاور عبد الرحمن في قضية المجهضة قال إنك مؤدب ولا أرى عليك شيئا فقال علي إن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة وجه الاستدلال به إن عبد الرحمن شبهه بالتأديب المباح وأن عليا فرق بينه وبين سائر التأديبات بأن التأديب الذي يكون من جنس التعزيزات لا تجوز فيه المبالغة المنتهية إلى حد الإتلاف وذلك يدل على إجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الاعتراض.

---

(١) المحصول ٢/ ٣٨٠ وما بعدها.

الاعتراض التاسع عشر:

سؤال التعدية

قال الآمدي في تعريفه: " وهو أن يعين المعترض في الأصل معنى ويعارض به، ثم يقول للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه، فالذي عللت به أيضا قد تعدى إلى فرع مختلف فيه، وليس أحدهما أولى من الآخر.

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إجبار البكر البالغ: بكر، فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة، فعارضه الحنفي بالصغر وقال: البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة، فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة، وهذا أيضا مما اختلف فيه.

والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية في التعدية، وجوابه بإبطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه في سؤال المعارضة في الأصل، ومهما حقق شيء من تلك الطرق فقد اندفع ولا أثر لما أشير إليه من التسوية، خلافا للداركي "[١].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الاعتراض.

---

(١) الإحكام ٤/ ١٣٦.

الاعتراض العشرون:

اختلاف الضابط بين الأصل والفرع مع اتحاد الحكمة

قال الآمدي: "كما لو قيل في شهود القصاص: تسببوا في القتل عمدا عدوانا فلزمهم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره.

فللمعترض أن يقول: ضابط الحكمة في الأصل إنما هو الإكراه، وفي الفرع الشهادة، والمقصود منهما وإن كان متحدا وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به وحده، وما جعل ضابطا له في الأصل غير موجود في الفرع، والضابط في الفرع يحتمل أن لا يكون مساويا لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود، فامتنع الإلحاق.

وجوابه إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشترك فيه الضابط من التسبب المضبوط عرفا، أو بأن يبين أن إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود أكثر من إفضاء ضابط الأصل، فكان أولى بالثبوت وذلك كما لو كان أصله في مثل هذه المسألة (المغري للحيوان) من حيث إن انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع لغلبة إقدام المكره بالإكراه على القتل؛ طلبا لخلاص نفسه أغلب من إقدام الحيوان بالإغراء على الآدمي بسبب غلبة نفرته عنه.

وبالجملة فيبين الغلبة بما يساعد في آحاد المسائل"[١].

هذا ما تيسر ذكره من هذه القوادح، وقد وقع الاكتفاء بنقل ما سطر في بيانها من القول.

وهذا كاف في إظهار حقائقها، وهذا هو الأمر المقصود من سوق ذكر هذه القوادح.

---

(١) الإحكام ٤/ ١٤٠.

(وهذا) هو منتهى الكلام في بيان هذه المفسدات وما تقرر في كل منها من قول أصول، وهذا الذي أودناه من بيان هذه المفسدات (آخر القطب الثالث) هذا (المشتمل) والمحتوي (على طرق استثمار) يعني استخراج واستنباط (الأحكام) الشرعية التي تكون (إما من) جهة (صيغة اللفظ وموضوعه) أي ما وضع له من معنى (أو إشارته) التي يدل عليها باللزوم (ومقتضاه) الذي يدل عليه باللزوم الذي قضى به كونه صادقا أو صحيحا (ومعقوله ومعناه) الذي يؤخذ من محل حكم ذلك اللفظ؛ وهو المسمى بالمناط والعلة. وإذ قد انتهى بنا الكلام في هذا القطب إلى هذا الحد (فـ)ـإننا (قد استوفيناه) أي أكملناه على الوجه الذي وعدنا به وقصدنا إليه (والله أعلم) بالصواب وإليه المرجع والمآب.

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي